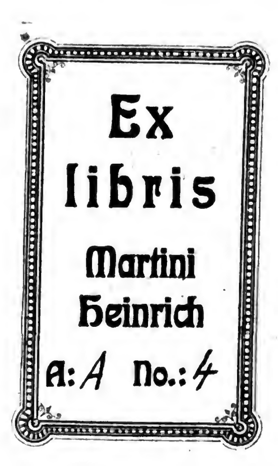
Zeitschrift für Theologie und Kirche

Johannes Gottschick, Wilhelm ...


Ex
libris
Martini
Heinrich
A: A No.: 4


STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES

Zeitschrift

für

Theologie und Kirche

in Verbindung mit

D. A. Harnack, Professor der Theologie in Berlin, D. W. Herrmann, Professor der Theologie in Marburg, D. J. Kaftan, Professor der Theologie in Berlin, D. M. Reischle, Professor der Theologie in Halle a. S., D. K. Sell, Professor der Theologie in Bonn,

herausgegeben

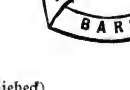
von

D. J. Gottschick,
Professor der Theologie in Tübingen.

Neunter Jahrgang.







Freiburg i. B.
Leipzig und Tübingen.
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1899.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Inhalt.



Das Christentum der Zeitgenossen.

Eine Studie von

Erich Foerster,
Pfarrer in Frankfurt a. M.[1])

1. Im Gebiet der geistigen Arbeit. 2. Im Gebiet der Politik. 3. und 4. In der schönen Litteratur).

Der Gegenstand der folgenden Ausführungen soll eine Skizze von der Wertschätzung und Auffassung des Christentums bei den Zeitgenossen sein. Dabei mache ich aber vorweg eine doppelte Einschränkung: Ich sehe erstens vollständig ab von der Auffassung des Christentums, die in einer der bestehenden Kirchen oder Sekten die legitimierte ist, von den theologischen Arbeiten über das Wesen und die Wahrheit der christlichen Religion, und von Schriften ausgeprägt polemischer Art gegen Christentum und Kirche. Vielmehr soll die Fragestellung gerade die sein: Als was sich das Christentum darstellt in den Köpfen derer, die nicht theologisch gebildet oder verbildet sind und nicht unter dem bestimmenden Einfluß einer kirchlichen oder antikirchlichen Tendenz stehen. — Ich muß aber mein Beobachtungsfeld noch weiter abgrenzen. Wir sind in den letzten Jahren durch einige schätzenswerte Arbeiten über die Vorstellungen vom Christentum, die in unserer Land- und Industriearbeiterbevölkerung gang und gäbe sind, wenigstens oberflächlich orientiert worden. Hier tiefer graben kann nur, wer entweder jahrelang an diesen Bevölkerungsschichten gearbeitet hat oder doch wenigstens zeitweise in ihnen untergetaucht ist. Ich

[1]) Der folgende Aufsatz ist aus vier Vorträgen entstanden, die ich im Winter 1898 in den religionswissenschaftlichen Lehrkursen, veranstaltet von der Evangelischen Vereinigung zu Frankfurt am Main, gehalten habe.

beschränke mich auf den Kreis von Menschen, deren geistiges Leben einen litterarischen Ausdruck gefunden hat, also auf die sog. gebildeten Stände.

Endlich will ich den Ausdruck Zeitgenossen dahin verstanden wissen, daß ich zwar hauptsächlich nur von Lebenden rede, aber mich doch für berechtigt halte, auch solche zu den Zeitgenossen zu zählen, die innerhalb des letzten Jahrzehnts verstorben sind. Gerade bei der ersten Gruppe meiner Bilder bin ich dazu genötigt, denn ernste Männer haben gemeinhin eine zarte Scheu, die Wurzeln ihres persönlichen Lebens bloßzulegen, daß die Leute kommen und darauf treten, und wir erfahren meist erst nach ihrem Tode, sei's aus Selbstbiographien, sei's aus Briefwechseln, wie sie sich mit den letzten Fragen der Menschenseele abgefunden haben.

Ich gehe nun gleich in die Sache selbst ein. Zuerst soll versucht sein, die Wertschätzung und Auffassung des Christentums bei den Männern der geistigen Arbeit darzustellen.

1[1]).

Kirchliche und unkirchliche Zeloten (es giebt nämlich auch solche) werden nicht müde, zu behaupten, jene im Tone der Wehklage, diese im Tone des Triumphes, die Wissenschaft sei längst mit dem Christentum fertig, es sei für sie eine abgethane Sache. Aber im Gegenteil zeigt ein flüchtiger Umblick auf allen Gebieten der wissenschaftlichen Arbeit, wie sich die Forschung überall da, wo sie das Einzelne zu universaler Anschauung zusammenzufassen gedrängt wird, genötigt sieht, sich mit dem Christentum, und zwar nicht nur als einer vergangenen, sondern gegenwärtigen Größe zu befassen.

Juristen sind schlechte Christen, sagt ein altes Sprichwort. Und doch verdanken wir die geistvollste und originellste Darstellung des Christentums in neuerer Zeit gerade einem Juristen: dem Leipziger Lehrer des Römischen Rechts und Mitschöpfer des Neuen Bürgerl. Gesetzbuchs Rudolf Sohm. Sein Buch hat die beteiligten Kreise zu lebhafter Auseinandersetzung aufgefordert, und

[1]) Aus diesem und dem folgenden Abschnitt sind ein paar kleine Ausschnitte unter einem andern Gesichtspunkte schon in der Christl. Welt veröffentlicht.

diese Auseinandersetzung hat durchaus nicht nur auf dem Boden des Rechts stattgefunden, sondern immer wieder auf die Frage nach dem Wesen des Christentums zurückgeführt. Auch Kahl und Rieker haben ihr eignes, selbst gefundnes Verständnis vom Christentum. An die Juristen sind die Nationalökonomen anzureihen. Aus dem Nachlaß des Nestors der historischen Schule, Wilhelm Roscher in Leipzig, ist uns ein feines, sehr abseits vom Wege entstandenes Büchlein geschenkt: Geistliche Gedanken eines Nationalökonomen. Es enthält in seinem ersten Teile eigenhändige Aufzeichnungen, die ein fortwährendes Bemühen um die Aneignung des Evangeliums bezeugen, im zweiten ausgewählte Stellen aus seinen wissenschaftlichen Werken, die beweisen, wie stark er auch seine Arbeit durch christliche Grundsätze und Gedanken hat beeinflussen lassen. Neben ihm wären vor allem Karl Knies und Theodor von der Goltz zu nennen. Ihnen schließen sich dann die bekanntesten Wortführer der „ethischen Nationalökonomie" in der Gegenwart, Adolf Wagner, Gustav Schmoller u. A. an. Sie alle haben im Zusammenhange ihrer größern Werke wie in Vorträgen gelegentlich aufs positivste den Wert der sittlichen Motive, die das Christentum vermittelt, auch für das gegenwärtige Wirtschaftsleben betont. Die jüngste Schule, die sich an den Münchner Professor Brentano anschließt, hat in einigen ihrer temperamentvollsten Vertreter, Walter Lotz, Max Weber, Gerhard von Schulze-Gaevernitz der christlichen Kirche geradezu die Aufgabe einer schiedsrichterlichen Vermittlung in den sozialen Kämpfen der Gegenwart zugeschrieben, wie sie die großen englischen Christlich-Sozialen Kingsley, Maurice, Ludlow und Robertson in so erfolgreicher Weise geübt haben. — Die jetzt lebende Generation der deutschen Historiker steht noch unter dem Einfluß der Lebensarbeit Leopold von Rankes. Der Angelpunkt seiner universalhistorischen Anschauung ist die vom Boden des lutherischen Christentums aus gewonnene Schätzung des Staates gewesen: an dem religiösen Problem, das die Reformationsgeschichte bietet, hat er das richtige Verständnis der neuen Geschichte überhaupt erprobt. So ist es ein Zufall, daß die von ihm ausgegangenen Schüler alle in

gleicher Weise den religiösen Bewegungen in der Geschichte ein ganz besondres Augenmerk zuwenden. Man denke an die eindringende Analyse der religiösen Entwicklung Luthers in Max Lenz' Martin Luther und desselben Verfassers kleinern Vorträgen aus der Reformationszeit, an Erich Marcks' Schilderung des Calvinismus in seinem Colginy u. s. w. — Auch das Interesse der Kulturhistoriker ist dem Verständnis der christlichen Religion zugewandt. Moritz Carrière hat seinen Religiösen Reden eine Schrift folgen lassen, die den Titel trägt: Jesus Christus und die Wissenschaft der Gegenwart. Riehl hat vor vier Jahren seine der Würdigung deutschen Volkscharakters geweihten Arbeiten mit den „Religiösen Studien eines Weltkindes" abgeschlossen. Ernst Curtius hat sich in seinen Reden über Altertum und Gegenwart und in manchem seiner feinempfundnen Gedichte mit Wärme zu dem christlichen Lebensideal bekannt. Bei den Lehrern der Politik findet sich dasselbe Interesse. Treitschkes nachgelassene Vorlesungen über die Politik sind von der Grundlage aus gedacht, die Staatslehre eines christlichen Volkes zu entwickeln.

Am wenigsten Wertschätzung der christlichen Religion wird man gemeinhin bei den modernen Naturforschern erwarten. Indessen auch diese Annahme ist nicht ganz zutreffend. Kürzlich hat ein rheinischer Naturforscher, Dr. Dennert, die tendenziöse Behauptung einer sozialdemokratischen Schrift, „daß fast ohne Ausnahme alle Naturforscher und Sternkundige durchaus ungläubig seien", zum Gegenstande einer eignen kleinen Studie gemacht. Das Ergebnis ist höchst überraschend, nämlich daß auch unter den modernen Forschern der Prozentsatz von solchen, die einer christlichen, mindestens theistischen Weltanschauung huldigten, ein außerordentlich großer und jedenfalls nicht geringer ist, als in andern Wissenschaften. Ich kann seine Ausführungen nicht im einzelnen nachprüfen; in einigen Fällen mag ihn seine Absicht doch wohl zu weit geführt haben. Aber bei nicht Wenigen der von ihm Genannten liegen allerdings klare Zeugnisse vor. So namentlich von Robert von Mayer, dem Entdecker des Gesetzes von der Erhaltung der Kraft, dem Botaniker Braun, den Geologen

Heer, von Dechen und von Quenstedt; dem Begründer der Entwicklungsgeschichte in Deutschland Karl Ernst von Baer, dessen Weltanschauung Stölzle jüngst in ausführlicher Darstellung vorgeführt hat, und Ludwig Rütimeyer (von Dennert nicht genannt).

Am aller überraschendsten aber ist die Wendung, die die neuere deutsche Philosophie auf das Christentum zu gemacht hat. Ich will dafür nicht den Erlanger Claß anführen, der halb und halb zu den Theologen gehört. Aber welch ein ernstes verständnisvolles Eindringen in den Ewigkeitsgehalt des Evangeliums finden wir bei Wundt, Volkelt, Paulsen. Vor allem aber sind hier die beiden herrlichen Bücher von Rudolf Eucken in Jena zu nennen: Die Lebensanschauungen der großen Denker und der Kampf um den geistigen Lebensinhalt, — zwei Bücher, die man ernsten und von Fragen der Weltanschauung bewegten Menschen gar nicht dringend genug empfehlen kann.

Wohin wir also sehen, in allen Zweigen der Wissenschaft finden wir eine außerordentlich lebhafte Auseinandersetzung mit dem Christentum. Dies muß uns um so mehr befremden, als die wissenschaftliche Methode der Gegenwart es nur zu leicht mit sich bringt, daß der Forscher in einzelnen Untersuchungen hängen bleibt und sich von den letzten Problemen des Erkennens und Handelns fernhält. Um so deutlicher wird dadurch, wie lebhaft das Interesse am Christentum ist. Aber ich habe nicht die Absicht gehabt, Eideshelfer für das Christentum anzurufen, das sich aus sich selbst genugsam rechtfertigen und behaupten kann. Die angeführten Namen sollten nur einen Ueberblick über das Material geben, das, wenn ich vollständig sein sollte, zu verarbeiten wäre. Die Hauptaufgabe aber ist nun darzustellen, was am Christentum den Zeitgenossen das Wichtigste und Wertvollste ist, worin sie sein Wesen sehen und wie sie sich das Verhältnis des Christentums zu den übrigen Stücken und Kräften der Welt ihrer geistigen Arbeit denken.

Indem ich dazu übergehe, bitte ich, die gewählte Reihenfolge sich aus sich selbst rechtfertigen zu lassen.

Ich beginne mit Moritz Carrière. Seine Anschauung

vom Christentum ist etwa folgende. Jesus ist der Gründer des Gottesreichs auf Erden. Das Gottesreich ist die sittliche Weltordnung, ein Reich der Freiheit und Gnade über dem Reiche der Natur und Notwendigkeit. Es beruht auf der Voraussetzung des sittlichen Selbstbewußtseins, der Pflicht und des Gewissens. Das ist das Eine, was am Evangelium Jesu grundlegend ist. Ein zweites ist die Verheißung der Kindschaft vor Gott an den sittlich strebenden Menschen. Sie beruht auf der Anerkennung der Idee eines geistigen Gottes. Ein drittes ist die Bestimmung dieses Gottes als eines den Menschen nahestehenden unter dem Bilde des Vaters, und dies ist für das religiöse Gemüt das Wichtigste, denn es bedeutet die Anerkennung Gottes als des Schöpfers. Ein viertes ist das höchste Moralprinzip: Ihr sollt vollkommen sein, wie Euer Vater im Himmel vollkommen ist. — Diese vier grundlegenden Besonderheiten am Evangelium vertragen sich nicht nur mit der heutigen Wissenschaft, sondern stimmen recht verstanden damit überein, wie denn überhaupt der Kern der ganzen christlichen Lehre auch von der Person und dem Werk Christi in schönster Uebereinstimmung mit der Wissenschaft ist. Denn die Wissenschaft kann beweisen die Thatsache der menschlichen Freiheit und des geistigen Gottes. Die Auflösung des Werdeprozesses der Welt in eine unendliche Entwicklungsreihe ist nichts als die Bestätigung des Vater- und Schöpfergedankens, nur darf dabei nicht an einen außerhalb der Welt stehenden Schöpfer, sondern an eine in ihr wirkende geistige Kraft gedacht werden.

Das durchschlagende Interesse bei dieser Darstellung ist eben dies: Die Wissenschaft mit dem Christentum, unsre gesicherten Vernunfterkenntnisse mit der intellektualistisch gefaßten Offenbarung zu verschmelzen, beides als vereinbar und übereinstimmend nachzuweisen. Freilich geht das nicht ohne eine gewisse Willkür. Man muß nämlich erstens voraussetzen, daß die Wissenschaft eine und an einem gewissen Punkte der Reife und Fertigkeit angelangt sei, denn wenn es denkbar wäre, daß die Erkenntnisse der Wissenschaft wechselten, so wäre ja auch der hergestellte Bund zwischen ihnen und der Offenbarungslehre wieder gelöst. Man muß zweitens auch das Christentum ein wenig umdeuten,

geistig fassen, seine Idee aus der Vorstellungsform heraus schälen. Am deutlichsten ist dies beim Gottesbegriff. Unzweifelhaft kennt das Evangelium nur einen persönlichen Gott außerhalb der Welt, supra naturam. Diese Vorstellung aber scheint Carrière mit der Entwicklungslehre in Widerspruch zu stehen. Deshalb schmilzt er sie um in die der wirkenden geistigen Kraft. Dies zieht aber noch mehrere Korrekturen des Christentums nach sich. Die Wunder Jesu werden zu den durch Volksmund vergrößerten und vergröberten Einflüssen der harmonischen Klarheit Jesu auf Nervenkranke. Die Auferstehung zu einer innern Erfahrung der Jünger. Das Gebet zu einer Ergebung in den Willen Gottes, d. h. Unterordnung unter die Naturgesetze. Das Versöhnungsopfer zu einem Schauspiel tröstenden und erhebenden Leidens u. s. w.

Fassen und deuten wir so das Geistige geistig, sagt Carrière vom Johannesevangelium, dann finden wir auch in dieser herrlichen Frucht, die das geschichtliche Leben Jesu in der sinnbildlichen und tiefsinnigen Darstellung gebracht hat, keinen Widerspruch mit der Wissenschaft der Gegenwart, vielmehr eine Fülle der Wahrheit, von deren heilwirkender Kraft sich jeder in der Erfahrung des eignen Seelenlebens überzeugen kann.

Und abschließend urteilt er:

Nicht die Wissenschaft der Gegenwart, das wirklich in Natur und Geschichte Erkannte steht damit [mit dem Christentum] in Widerspruch, sondern nur solche Meinungen und Theorieen, welche materialistisch Geist und Freiheit läugnen .... Wohl aber sind Formeln und Satzungen früherer Jahrhunderte von damaliger Wissenschaft und Lebensansicht aus dem Inhalte der religiösen Erfahrung nicht völlig gerecht geworden und stehen nicht im Einklang mit den Ergebnissen der Natur- und Geschichtsforschung unsrer Tage. Wenn diese alten Schläuche den ewig jungen Most des Evangeliums nicht mehr halten können, so ist und bleibt er uns im neuen durchsichtigen Becher doch der rechte klare Lebenswein.

Ich brauche dem Kundigen nicht erst zu sagen, wodurch diese Auffassung vom Christentum bedingt ist. Carrière steht unter dem Banne der mächtigen Anregungen, die von der Philosophie Hegels ausgegangen sind. Hegel'sch ist an ihm, daß er der Wissenschaft überhaupt die Beantwortung der Fragen nach dem Dasein Gottes, der Freiheit, dem Ursprunge des Weltganzen zuschreibt, ferner die Lostrennung der Lehre Jesu von seinem persönlichen Leben, die Unterscheidung von Idee und Ausdrucksformen, die pantheistische Färbung des Gottesbegriffs. Das Grundinteresse,

das Carrières Auffassung vom Christentum leitet, ist somit die Vereinbarkeit seines philosophischen Standpunktes mit dem christlichen Glauben.

Ganz ähnlich ist das Interesse, das die Gedanken eines Carrière auch persönlich nahestehenden Gelehrten über das Christentum bestimmt, nämlich Wilhelm Riehls. Nur ist es nicht die Wissenschaft oder eine Wissenschaft, die er mit dem Christentum zu vereinigen sucht, sondern es ist eine bestimmte Lebensauffassung und Lebenskunst, ein heitrer gelassener Optimismus, der mit feinstem Geschmack alle edlen Genüsse der Welt in sich aufnimmt, das Unvermeidliche mit Würde trägt und sich das Recht nicht rauben läßt, mit lachendem Auge in die Welt zu sehen. Christliche Religion ist Weltfreudigkeit.

Wer wahrhaft fromm ist, dem ist das Leben nicht Leiden und die Erde kein Jammerthal. Der wahrhaft fromme Mensch genießt das Glück des Daseins und gönnt und verschafft es Andern, soviel er vermag.

Darum ist Riehl die eigentlich wertvollste Gabe des Christentums, daß es das schwerste Leid der Menschheit, den Tod, in Segen verwandelt. Religiöser Glaube hat die Unsterblichkeit zu seinem eigentümlichen Inhalt. Diesen Unsterblichkeitsglauben

hat die christliche Religion höher, reicher, reiner entwickelt als irgend eine andere Religion.... Mit dem Verzicht auf diesen Glauben würden wir auf das Christentum selbst verzichten.

Es scheint demnach, als ob Riehl das höchste Gut nicht in dieser Welt suchte, transscendental gerichtet wäre. Aber es scheint nur so. Denn wenn er auch zeitlich das höchste Gut hinter diesem Leben sucht, so ist doch der Inhalt der Unsterblichkeit durchaus von dieser Welt. Denn

der Himmel ist nicht ein Zustand ruhenden Genusses, sondern des beseligenden Strebens und der That... Unser Erkennen, Fühlen, Wollen, das auf Erden so verkümmert blieb, wüchse zu steigender Erfüllung empor, und der Himmel böte verklärten Wesen das höchste menschliche Glück, das Glück des ungehemmten Erkennens, des ungetrübten Empfindens, des gesegneten Schaffens.

Das ist die protestantische und zugleich die moderne Auffassung vom ewigen Leben.

Dieser Glaube aber ist der Glaube an das sich vollendende Ideal der Menschheit wie des Einzelnen. Dies Ideal oder die Gottähnlichkeit, wozu Gott den Menschen erschaffen hat, besteht nicht allein in der sitt-

lichen Veredlung, sondern in der vollen Ergründung und Beherrschung der Natur.

Man erkennt: das höchste Gut, das dem Unsterblichkeitsglauben seinen Inhalt giebt, ist die denkbar vervollkommte Kultur. Da nun der geschichtliche Jesus ein Träger oder Vertreter der Kultur nicht ist, so tritt er denn auch bei dieser Auffassung des Christentums sehr zurück. An seine Stelle tritt der Logos.

Christus ist die Verkörperung dieses Menschheitsideals, der Idee der gottinnigen Humanität.

Darum hat ihn die Kunst nicht anders als „im höchsten Adel menschlicher Natur" darzustellen. Die Christologie der Geschichte und das Christusbild der Evangelien sind Idealbilder.

Alle die wechselnden Bilder Christi in Kunst und Geschichte sind Gleichnisse der kämpfenden und arbeitenden Menschheit, die sich ihren Christus frei erringen, die Ihn, den Einigen, unendlich vielgestaltig je nach Geist und Kraft in sich erleben soll.

Eine so liebenswürdige und harmonische Gesamtanschauung ist über jede Kritik erhaben. Indessen darf ich doch damit nicht zurückhalten, daß der Inhalt der Lebensanschauung, die Riehl als christliche feiert und begründet, und deren charakteristischer Zug die absolute Wertschätzung der Kultur ist, doch wohl weniger dem Evangelium als der Dichtung unserer großen Klassiker entspricht und daß er letztlich auf das antike Lebensideal zurückgeht.

Noch schärfer als Riehl hat Ernst Curtius die Einheitlichkeit des griechischen und des christlichen Lebensideals betont. Seine Weltanschauung ist bewußte Verschmelzung der platonischen Ideenlehre mit den Grundgedanken des Evangeliums. Die hinter der Erscheinungswelt vorhandene Welt der Ideen ist von Plato ahnend geschaut, von Christus bestätigt und enthüllt worden. Das ist in nuce das, was Curtius am Christentum schätzt. An dieser höheren Wirklichkeit hängt seine Seele:

> Doch jenseits dieser engen Schranken,
> Da dehnt sich über Raum und Zeit
> Das Endziel unserer Gedanken,
> Die Geisteswelt der Ewigkeit.

So ist denn auch ihm das Bedeutsame am Christentum die Bestätigung des Unsterblichkeitsgedankens.

Ohne ihn wären wir nichts als armselige Taglöhner, durch ihn erhält Alles, was wir beginnen, Bedeutung und Zusammenhang.

Religion aber ist Vorwegnahme dieses Glaubens in der Welt der Endlichkeit und Beschränktheit, der Aufschwung der Seele in die Welt der Ewigkeit, Andacht und Anbetung; ihr Mittelpunkt und Hebel ganz folgerichtig der Kultus, der schöne Gottesdienst — daher Curtius Sympathie für den katholischen Gottesdienst und die Liturgie. Religion ist das Einkehren des Menschen in sich selbst „und daß mit unverwandtem Streben das Herz die eignen Tiefen mißt". Weniger im Lieben und Dienen, als in der Vollendung des persönlichen Seins und der Abrundung der menschlichen Natur liegt das Lebensideal, in Seelenfrieden, Wohlbefinden, Vornehmheit. In allem Wechsel kommt es darauf an, die Harmonie zu erfassen:

O suche nur den großen Dichter,
Der Deines Lebens Plan gedacht,
So wird das Alles klarer, lichter,
Es weicht des Zufalls blinde Macht.
Was Dich erschreckt, wird sich entwildern,
Du schauest nur mit Freud und Dank.
Du siehst in Deines Lebens Bildern
Den göttlichen Zusammenhang.

Der Unterschied zwischen griechischer und christlicher Lebensanschauung aber besteht darin, daß, was jener Ahnung war, durch diese Wahrheit geworden ist. Denn die griechische Religion hat das Joch der Selbstsucht nicht brechen können. Das ist erst durch das Bewußtsein von der Liebe der Gottheit zur Menschheit möglich geworden, und dies Bewußtsein ist vom Christentum begründet.

An Curtius kann man mit besonderer Deutlichkeit beobachten, wie wenig Bedeutung ihm für die Religion die geschichtliche Wahrheit hatte. So sehr liebte er die höhere Wirklichkeit, daß er für die alltägliche blind wurde. Wie er nie zugeben wollte, daß es in der Welt so häßlich zugehe, wie neuere Naturalisten behaupten, so verhielt er sich auch gegen die Kritik an der Offenbarung ablehnend. Sie erschien ihm als etwas Gegebenes, ihm genügte, daß sie sich ihm als fruchtbar und segensreich erwies.

Er wollte sich, sagt seine feinfühlende Biographin von ihm, durch

den Zweifel, den schlimmsten Feind unsres Glückes, sein Gemüt nicht verstimmen, seine Kräfte nicht lähmen lassen.

Das heißt aber doch nichts anderes, als daß auch ihm an der Idee des Christentums Alles, an der Person seines Stifters wenig lag, daß er sich das höchste Gut nicht aus dem Evangelium geben ließ, sondern es aus der Philosophie übernahm und durch das Christentum nur begründen und sichern wollte.

Auch das ließe sich an Curtius zeigen, daß auf seine Auffassung vom Christentum außer dem griechischen Lebensideal noch ein anderes eingewirkt hat, nämlich sein vaterländisches Empfinden, das sich bei ihm — auch das ist griechisch — mit einer religiösen Weihe umgiebt. Dies aber schlägt noch stärker bei einem anderen Gelehrten durch, bei Heinrich von Treitschke. In seiner Politik entwickelt er einmal folgende Gedankenreihe: Die höchste sittliche Aufgabe besteht in der Entfaltung des in dem Menschen liegenden Persönlichkeitstriebes; die sittliche Freiheit besteht darin, sich selbst zu erkennen und darnach zu handeln. Darum kommt es für das sittliche Urteil am letzten Ende immer darauf an, ob jemand sein eigenstes Wesen verstanden und ausgebildet hat zum höchsten Maße der ihm erreichbaren Vollkommenheit. Diesen Gedanken verwendet Treitschke, um ein sittliches Urteil über den Staat zu gewinnen, das mit seinen politischen Grundgedanken in Einklang steht: Deshalb ist es die höchste sittliche Pflicht des Staates, der auch Persönlichkeit ist, seine Macht zu mehren. Soweit ist der Gedankengang gut griechisch. Nun aber wird er christlich gewandt. Weil die höchste Bestimmung des Menschen in ihm selbst liegt, deshalb kann kein Mensch nur dem Staate leben, ohne seine ewige Bestimmung zu verleugnen. Die Persönlichkeit ist mehr, als selbst der Staat. Der Wert der Persönlichkeit aber liegt in den Gütern des Geistes, in der Kraft der Liebe und des ruhigen Gewissens. Das ist das Unvergängliche und Unsterbliche, das der Christ niemals, auch um des Staates willen nicht verleugnen darf. Diese Erkenntnis der Würde der Persönlichkeit verdanken wir einzig und allein dem Christentum, und sie läßt sich ohne dieses nicht festhalten. Und zwar ist es ein Doppeltes, wodurch das Christentum die Persönlichkeit auf die höchste Stufe erhebt: die Idee der schlechthinnigen



Abhängigkeit von Gott und die Idee der Gotteskindschaft. Dies beides macht gradezu das Wesen der christlichen Religion aus. In diesen Sätzen kommt Treitschkes Anerkennung der christlichen Grundwahrheit, daß nämlich der Wert der Persönlichkeit nicht in dem besteht, was der Mensch weiß und kann, sondern in seinem sittlichen Wollen und der Gesinnung des Herzens, zum Ausdruck.

Was den bisher geschilderten Typen gemeinsam ist, ist der Beweggrund ihrer Auffassung vom Christentum. Dieser ist bei ihnen allen der Wunsch, sich durch das Christentum Kulturgüter der Gegenwart bestätigen oder weihen zu lassen: Die Wissenschaft oder eine moderne Lebenskunst oder das antike Lebensideal oder das moderne nationale staatliche Empfinden. Von hier aus wird ein Christentum konstruiert, das Verständnis des Christentums wird also von außen, nicht aus der Sache selbst, nicht aus dem geschichtlichen Evangelium gewonnen.

Daher bei allen diesen Typen eine ausgeprägte Gleichgültigkeit gegen das historische Christentum und gegen die Arbeit der theologischen Kritik, die ermitteln will, was nun eigentlich das Christentum ursprünglich gewesen ist und was Christus wirklich gewollt hat. Daher bei allen auch eine souveräne Freiheit im Gebrauch und in der Deutung biblischer Gedanken, des kirchlichen Dogmas und eine starke Ermäßigung des Gefühles für konfessionelle Unterschiede. Treitschke macht hier nur scheinbar eine Ausnahme, denn seine Wertschätzung der Reformation rührt von der Einsicht in den Gewinn her, den sie der deutschen Nation und dem modernen Staat gebracht hat. Daher endlich bei Allen kühle Abneigung gegen die dogmatischen und kirchenpolitischen Kämpfe der Gegenwart: ihr Christentum liegt jenseits aller dieser Fragen und Streitigkeiten, in der reinen Sphäre des Gedankens, und nicht die Kirche, sondern ihre geistige Arbeit ist der Mutterboden auch ihrer Religion.

Dies ist ganz anders bei einer zweiten Gruppe von Männern der Wissenschaft, deren Verständnis des Christentums ich als ein geläutertes kirchliches bezeichnen möchte. Nicht als ob sie sich sklavisch an Kirche und Dogma bänden, und nicht als ob sie über-

haupt ein klares Bewußtsein ihrer Abhängigkeit von der kirchlichen Tradition hätten. Auch diese Männer wollen nicht in erster Linie kirchlich, sondern christlich sein. Sie wahren sich die Freiheit, aus der Bibel herauszunehmen, was ihrem religiösen Bedürfen kongenial ist, und innerhalb der Lehre Wesentliches und Unwesentliches, oft recht willkürlich, zu unterscheiden. Aber an zwei Punkten zeigt sich deutlich, daß ihr Christentum das kirchliche ist: es ist formell Bibelglaube und inhaltlich Christusglaube.

Aus dieser Kategorie will ich nur einen nennen, Wilhelm Roscher, † 1894. Wie er sein Leben lang den persönlichen Zusammenhang mit der evangelischen Kirche treu gepflegt hat, so zeigt auch seine Auffassung vom Christentum durchaus den Einfluß des evangelischen Bekenntnisses. Davon legt zunächst Zeugnis ab seine Stellung zur Heiligen Schrift. Eine Inspirationstheorie freilich verwirft er und erkennt das Recht der Kritik grundsätzlich an. Aber es soll Kritik vom Standpunkte der Offenbarung aus sein, auf Grund der Voraussetzung, einer einzigartigen Erscheinung der Geschichte gegenüberzustehen. Daher verfehmt er eine Kritik, die in den heiligen Schriften nur Profanschriften sieht. Die Echtheit der johanneischen Schriften zu bezweifeln, ist ihm Unglaube. Und Worte wie die: „Wer aus der Wahrheit ist, der höret meine Stimme", sind ihm ohne weiteres so gewiß, wie er an Stimme oder Gang seine Frau erkennt, auch wo er sie nicht sieht. Diese Wertschätzung der Bibel aber gilt bei ihm nicht dem verschlossenen Buch, sondern ihrem Inhalt. Er sucht in der Schrift. Seine Aufzeichnungen sind reich an feinsinnigen Bemerkungen, nachdenklichen Urteilen über einzelne Worte und Sprüche der Schrift, wie an eindringenden Charakteristiken der biblischen Schriftsteller. Aus der Schrift, von den Aposteln läßt er sich auch seine Anschauung Christi geben. Die Trinitätslehre erscheint ihm zwar wenig glücklich, aber eben deshalb, weil er sie nicht in der Schrift begründet findet. Aber Christus ist doch viel mehr als ein großer Theolog und edler Heldengeist.

Er ist der Sohn Gottes, der auf geheimnisvolle, übernatürliche Weise mit dem Urgrunde alles Guten, der die Liebe ist, zusammenhängt.

Die Menschwerdung Gottes ist die notwendige Voraussetzung

für alles religiöse Leben überhaupt. Das Bedeutsamste an Jesus aber sind ihm nicht seine Wunder, so wenig er sie läugnet, sondern seine Worte des ewigen Lebens,

die gleichsam in die Tiefe eines Brunnens schauen lassen, der bis in den Mittelpunkt der Welt reicht, und aus welchem klar und rein die Wasser des ewigen Lebens hervorquellen.

In diesen Worten Jesu schaut er Gott und wird er seiner froh. Weil aber seine ganze Weltanschauung so durch die Bibel und Christus bestimmt wird, so ist ihm auch das Heilsgut kein andres, als das des Evangeliums: Vergebung der Sünden, Versöhnung mit Gott, Gott selbst. Hier ist, was bei der zuerst geschilderten Gruppe von Männern sehr zurücktrat, lebhafte Empfindung von der Sünde, Erfassung des positiven Lebensideals, zu dienen, das Reich Gottes in Wahrheit und Güte zu fördern, wie der Widerstände des natürlichen Wollens gegen dies Lebensideal, daher auch Sehnsucht nach Erlösung und Heiligung und dankbares, ehrfürchtiges Verständnis dafür, daß an der Person Christi seine erlösende Liebe das eigentlich Göttliche ist. So bestimmt Roscher denn auch den Inhalt des ewigen Lebens einmal als Erziehung „mit Ernst und Strenge, wie es in dem Lande, wo alle Schleier und Nebel fallen, selbstverständlich ist, aber mit Liebe“ und zwar in einer Gemeinschaft mit „Wesen, die Gott und den Heiland wahrhaft lieb haben“. Dies ist ihm die Hauptsache: das Heilsgut der christlichen Religion ist ein sittliches. Aber Roscher ist durch diese Unterscheidung zwischen sittlichen und Kulturgütern, die er freilich in manchen Aeußerungen auch nicht ganz rein festgehalten hat, den letztern nicht entfremdet worden. Er hat vielmehr ein wundervolles Verständnis auch für Kunst und Litteratur, für Ernst und Scherz dieses Lebens gehabt, und wie streng und lauter er seine wissenschaftliche Arbeit betrieb, das haben ihm nach seinem Tode fast alle Meister des Faches in dankbaren Nachrufen bezeugt.

Wir haben also hier ein Verständnis des Christentums aus der Sache heraus, orientiert am Bekenntnis der Kirche, vor uns, aber doch selbständig, lebendig, praktisch, gegründet auf die persönliche Erfahrung, in der letztlich der ausschlaggebende Beweis

nicht nur für das Ganze des Glaubens, sondern auch für einzelne Bibelworte und Lehrstücke erkannt wird. Gewiß eine sehr viel reinere Auffassung, als sie uns vorhin entgegentrat, aber, wie wir uns nicht täuschen dürfen, eine Auffassung, die immer seltner und seltner wird.

Denn der pietätsvollen Anlehnung an die kirchliche Auffassung des Christentums und seiner Aussonderung aus dem gewöhnlichen Geschichtsverlauf, wie sie Roscher selbstverständlich war, hat der sich immer feiner entwickelnde historische Sinn und das geschärfte wissenschaftliche Auge eben den Zweifel entgegengestellt, ob die kirchliche Ausprägung des Christentums sich wirklich mit dem geschichtlichen Christentum decke, und die Aufgabe aufgenommen, unter Ignorierung des Bekenntnisses durch Anwendung derselben Mittel, denen der staunenswerte Aufschwung der Profangeschichte in unserm Jahrhundert zu danken ist, ein Verständnis des Christentums ungetrübt von den Bedürfnissen der Gegenwart und unbeeinflußt von seiner eignen Geschichte in seiner evangelischen Urgestalt zu gewinnen.

An dieser Aufgabe arbeitet, teilweise in naher Berührung mit der Arbeit der neuern Theologie, eine dritte Gruppe von Männern. Ihnen allen ist diese Fragestellung gemein: Was war *wirklich* das ursprüngliche Christentum? Sie sind bemüht, zu verstehen, nicht zu konstruieren. Freilich muß gleich gesagt werden, daß diese Aufgabe leicht gestellt, aber schwer, wenn nicht unmöglich zu lösen ist. Es bringt eben doch Jeder seine Voraussetzungen und Vorurteile mit herzu.

Das springt deutlich in die Augen bei der Darstellung des Christentums, die *Friedrich Paulsen* in seiner Ethik gegeben hat. Man erinnert sich, daß schon *Schopenhauer* einer sich selbst überstürzenden Kulturseligkeit eine Verachtung der Welt und der Kultur entgegengestellt hatte, die sich mit der Schätzung der Welt, die im Urchristentum geübt wird, nahe berührt, aber freilich ohne die positive Schätzung der Welt, die im Urchristentum doch auch vorhanden ist, zur Ergänzung mit heran zu ziehen. Auf diesen Widerspruch zwischen der modernen Kultur und dem alten Christentum in seiner zeitgeschichtlichen Form und seiner vom

Heute durch Jahrtausende entlegenen Ferne hatte dann Eduard von Hartmann wiederum den Finger gelegt, um eben daraus zu folgern, das Christentum habe sich ausgelebt und sei für den modernen Menschen wertlos: Die Religion Jesu könne nicht unsre Religion sein. Diesen einen Gedanken hatte darauf Max Nordau zu einem ausführlichen Buche ausgeweitet und ihn zu der Plattheit gewandt, das Bekenntnis zu dieser überlebten Religion lasse sich nur aus der Verlogenheit der heutigen Kulturmenschheit erklären. — Dieselbe Grundanschauung war auch schon bei berufsmäßigen Historikern vereinzelt ausgesprochen. So erschien Jakob Burckhart das Möndhtum und die Askese als eigentlich treffender Ausdruck des Evangeliums. In dieser Richtung liegt nun auch Paulsens Auffassung.

In scharfem Gegensatz zur griechischen Weltbejahung steht danach die christliche Weltüberwindung. Die Lebensaufgabe ist also nicht vollkommne Ausbildung der Naturanlage, sondern grade Ertötung des natürlichen Menschen und Wiedergeburt. Alles, was den Griechen edel und schön erscheint, fällt in den Bereich des fleischlichen Lebens, dessen Ende das Verderben ist. Deshalb gelten die Tugenden des Intellekts, freies und kühnes Denken, für nichts, Glaube und Gehorsam ziemt den Christen. Auch die ethischen Tugenden des Griechentums sind nur vitia splendida: die Tapferkeit, das Rechtsgefühl, die Vaterlandsliebe, die Fähigkeit, schön zu genießen, Bildung und Eloquenz, Erwerbssinn und Ehrliebe — alles ist entwertet. Vielmehr fordert das Christentum Dulden, Unterwürfigkeit, Unverworrenheit mit weltlichen Händeln, Enthaltsamkeit, Schweigen, Armut, Demut und Verachtung menschlicher Größe. Wissenschaft, Kunst, Staat, Familie hören auf Güter zu sein. Das Bewußtsein eigner Tüchtigkeit wird zum gefährlichsten Hindernis der Bekehrung. Grade die Schiffbrüchigen, die innerlich Zerbrochnen sind dem Himmelreich am nächsten. Nur eine Tugend wird anerkannt, in ihr das ganze Tugendstreben konzentriert: die Barmherzigkeit, die Feindesliebe — eine Gesinnung, die das Griechentum nicht einmal gekannt, geschweige denn geachtet hat. Der Grund dieser radikalen Weltverneinung ist die Gewißheit, daß dies irdische Leben nicht das wahre Leben ist.

Erst der zukünftige Aeon bringt wahre Güter ans Licht. Wer an diesen Aeon glaubt, sich in ihn und seine Herrlichkeit hineindenkt, dem muß ja die irdische Welt zur Trauer und zum Gefängnis werden. Der vollkommne Christ ist der Lust und dem Schmerz der Erde abgestorben. Aber weil so das Irdische aufhört, das Herz mit Furcht und Hoffnung, mit Lust und Enttäuschung zu erregen und zu ängstigen, so ist ein tiefer, stiller Friede die Grundstimmung dieser Lebensanschauung. Der Christ ist des Sieges gewiß, ihm ist das höchste Gut verbürgt.

Das jenseitige Leben wirkt schon in dieses irdische Leben hinein: es wirkt einen neuen Willen, es ist gerichtet auf Heiligkeit und Vollkommenheit, wie der Vater im Himmel vollkommen ist; es wirkt ein neues Selbstgefühl: das Gefühl der Kindschaft Gottes; es wirkt eine neue Gestalt menschlichen Zusammenlebens: die in brüderlicher Liebe verbundne Gemeinde; es wirkt endlich auch ein neues Verhältnis gegen die Erde und ihre Güter: der Christ ein Herr aller Dinge, zugänglich aller unschuldigen Freude, aber an keiner mit seinem Herzen hangend.

Mit bewußter Absicht hat Paulsen in dieser Skizze das Christentum als Weltverneinung und den denkbar schroffsten Gegensatz zu jeder Art und Gestalt von Kulturseligkeit hingestellt. Er ist sich wohl dessen bewußt, einseitig zu verfahren — und diese Einseitigkeit springt ja in die Augen, wenn man daran denkt, daß in dieser Darstellung das christliche Grundgebot der Liebe kaum erwähnt, geschweige denn in seinen weittragenden Konsequenzen behandelt wird. Er wollte aber jener Auffassung des Christentums, die ich zuerst geschildert habe, die Wurzel durchschneiden. Er wollte die Unmöglichkeit erweisen, Wissenschaft und Kunstgenuß, Patriotismus und Nationalgefühl als christlich anzusehen. Auch in den Evangelien, wie sie uns vorliegen, erklinge die Sprache der Weltverleugnung sehr viel stärker und öfter als der Ton irdischer Lebensfreude. Jesus als ein heiterer, liebenswürdiger, sanftmütiger Sittenlehrer ließe die Entstehung des Christentums und seine ganze Geschichte unerklärt. Mit größter Schärfe wird betont, wie der echt christliche Habitus der Entwicklung dessen, was man Kultur nennt, feindlich sei.

Es heißt nirgends im N. T.: geh hin und arbeite für die Glückseligkeit des menschlichen Geschlechts; das Wort Glückseligkeit oder ein gleichbedeutendes kommt in den Schriften des Neuen Testaments überhaupt



nicht vor. Dagegen heißt es: die Welt vergehet mit ihrer Lust...

Contemtus mundi und amor Christi sind die Inschriften auf den beiden Teppichen, die vor dem verborgnen Heiligtum hängen, worin die wahre Gemeinde Christi wohnt; so beschreibt es Amos Comenius im Labyrinth der Welt und Paradies des Herzens. Contemtus mundi allein ist nicht Christentum; ohne amor Christi wird daraus Schopenhauerscher Pessimismus oder Nietzesche Tyrannenmoral; aber anderseits, ohne eine Beimischung von contemtus mundi giebt es kein Christentum......

Woher der Haß der Welt? Weil die Christen verachteten, was der Welt das höchste Gut ist. Es giebt keinen bessern Grund, jemanden zu hassen. Wer Kaiser und Reich nicht für das Höchste der Dinge hält, wie verdiente der nicht Haß? Wer Bildung und Wissenschaft gering schätzt, wie verdiente der nicht Haß? Verschmäht er nicht uns selbst, wenn nicht durch Worte, so durch sein Leben? Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich. Das ist die Maxime, nach der die Welt zu allen Zeiten empfunden und gehandelt hat..

Wenn dem Christentum von seinem ursprünglichen negativen Verhältniß zur ‚Welt' und dem Reich, das von dieser Welt ist, eben jetzt hin und wieder etwas zum Bewußtsein kommt, so glaube ich, daß ihm damit auch von seiner ursprünglichen Natur und Kraft etwas zurückkommt. Ein mit der Welt ganz ausgesöhntes und in Frieden lebendes Christentum, das ist ein schwaches und unkräftiges Wesen und gewiß nicht das eigentliche und ursprüngliche Christentum. Wahres Christentum wird immer daran zu erkennen sein, daß es der Welt befremdlich und gefährlich vorkommt.

Jedoch ist Paulsen nun doch nicht ganz blind dafür, daß griechische Weltbejahung und christliche Weltverläugnung auch wieder Berührungspunkte haben. Sie treten ans Licht, sobald man sie mit einer dritten Lebensanschauung, der barbarischen, vergleicht, der das sinnliche Genußleben das Gut der Güter ist. Das ist der gemeinsame Gegner. Da zeigt sich, daß auch der griechischen Lebensanschauung ein asketisches Moment nicht fehlt, und daß im Christentum wiederum Ansätze zu einer positiven Behandlung des Diesseits vorhanden sind.

Nächstenliebe wird ja etwas Bestimmtes und Faßbares nur, wenn auch ein irdisches Ziel vorausgesetzt wird, zu dessen Erreichung behilflich zu sein Aufgabe der Liebe ist.

Diese positiven Elemente im Christentum sind durch die geschichtliche Entwicklung zur Entfaltung gebracht. Wohl hat es sich dadurch wesentlich verändert, sich stark mit der Welt vermischt, aber das war eine historische Notwendigkeit. Denn nur so konnte das Christentum der Sauerteig für die ganze Menschheit, das

Lebensprinzip für die neue Völkergemeinde des Mittelalters und der Neuzeit werden. Grade in dieser Vermischung hat das Christentum seine eigentümliche Fruchtbarkeit erweisen. Und so wird man darin wenigstens nicht bloß eine Verderbung des Evangeliums erblicken können.

In dieser Form ist das Christentum eine Wirklichkeit im Leben der europäischen Völker geworden und hat ihrem Willen und Gemüt unauslöschlich von seiner Eigenart aufgeprägt. In drei Charakterzügen des modernen Geistes erkennt Paulsen vor allem den Einfluß des Christentums. Diese drei sind folgende: Das Leiden ist eine wesentliche Seite des menschlichen Lebens, eine für die volle Entwicklung des innern Menschen notwendige Tatsache, es ist die Erziehung zum innern Frieden. Sodann: Der Mensch ist ein Sünder. Das horazische „Integer vitae" oder das stolze Wort des sterbenden Julian „Ich sterbe ohne Reue, wie ich ohne Schuld gelebt habe" sind für uns gar nicht mehr nachzuempfinden. Die naive Selbstzufriedenheit der Griechen ist uns ein für alle mal verloren gegangen. Indem das Christentum dem Menschen als Maßstab die Heiligkeit Gottes vorhält, die in Jesu Gestalt angenommen hat, hat es ihn zu einem Selbstgericht gezwungen, um das niemand herumkommt. Drittens: die Welt lebt durch den freiwilligen Opfertod des Unschuldigen und Gerechten. Was sie an Gütern besitzt, verdankt sie der Bereitwilligkeit der Besten, sich für sie zu opfern. So sehen wir alle nicht in dem mächtigen Herrscher, nicht in dem Helden und Weisen die Vollendung des persönlichen Lebens, sondern in Einem,

der Alles leidet, Alles duldet, auf den alle Schuld des ganzen Geschlechts gelegt ist, und der in allem Leiden derselbe bleibt, unendliche Geduld und Güte bewährt, der seine Peiniger selbst noch mit einem Blick unendlicher Liebe und Barmherzigkeit anschaut.

So stellen wir uns Gott vor, wo überhaupt Gott vorgestellt wird. „Das ist die ewige Bedeutung des Glaubens an die Gottheit Christi."

Dies dreies faßt Paulsen in eins zusammen, worin seine Grundanschauung vom Christentum wieder deutlich hervorbricht: Auch der moderne Geist kann von der Sehnsucht nach dem Transscendenten nicht loskommen.

Dem Altertum genügte die Erde, der Neuzeit ist ein Gefühl des Ungenügens der gegebnen Wirklichkeit nie ganz fremd geworden.

Das heißt: seitdem das Christentum auf Erden ist, ist es unmöglich, das höchste Gut in der Cultur zu sehen, es rein diesseitig zu bestimmen. Wir können die Stimmung der Sehnsucht nach einer höhern Wirklichkeit, der Abwendung von dieser Erde nicht ausrotten: Schmerz und Krankheit, Alter und Tod sorgen dafür. Und grade darin besteht die Bedeutung des Christentums, daß es diesen Supranaturalismus dem Menschen unverlierbar aufgeprägt hat.

Paulsen selbst macht von dieser Erkenntnis bei seiner Definition des höchsten Gutes ernstlichen Gebrauch. Er folgt den eudämonistischen Philosophen darin, daß er als höchstes Gut die Wohlfart, und zwar der Menschheit bezeichnet. Wohlfart aber ist ihm die normale und gesunde Betätigung aller Tugenden und Tüchtigkeiten, am meisten der höchsten. So kommt er über den platten Hedonismus heraus und kann sich für seine Vorstellung vom höchsten Gute die christliche Idee des Reiches Gottes aneignen. Die vollkommene Menschheit — das ist ihm die sittlich vollkommene Menschheit. „Weisheit und Güte, so sagt der gemeine Verstand, sind die beiden Seiten der Vollkommenheit." Diese Idee aber liegt jenseits unsrer Anschauung, sie ist eine Idee des Glaubens, nicht der Wissenschaft, unendlich und unfaßbar. Mit andern Worten: das höchste Gut ist supranatural.

Mit diesem Buche Paulsens stelle ich ein andres zusammen, das sich in der Wirkung, auf die es berechnet ist, mit dem seinigen berührt: mit Sohms Kirchenrecht. Auch Sohm betont aufs stärkste den überweltlichen Charakter des Christentums:

Ziehe Deine Schuhe aus, denn der Boden, auf dem Du stehest, ist ein heiliges Land! Das Christentum ist in die Welt hereingekommen, überirdisch, überweltlich. Du wirst es nimmermehr verstehen, wenn Du nicht selber aus dem Wunderbecher getrunken hast, dessen Inhalt den Durst der Seele stillt. Trinke, und Du wirst nimmermehr dürsten. Trinke, und Du wirst eine neue Welt entdecken, die Du nie zuvor gesehen, die Welt des Geistlichen, überwölbend, beherrschend die Welt des Irdischen.

Es liegt zwar in der Natur der Sache, daß uns Sohm keine Gesamtanschauung vom Christentum vorlegt. Er geht von einer einzelnen Frage aus: Was war für Jesus und das Urchristen=

tum die Kirche? Aber die Antwort, die er giebt, läßt uns doch leicht die fehlenden Teile seiner Gesamtanschauung ergänzen. Er sagt: Kirche ist die Versammlung des Gottesvolkes vor Gott. Sie ist überall da, wo Christus dem Glauben fühlbar wird, auch wenn nur zwei oder drei seiner Jünger da sind. Diese Kirche ist ein rein geistlicher Begriff, den Formen und Normen des Irdischen, auch des Rechts entrückt. Ihr Haupt ist Christus, er herrscht in ihr durch das Wort, durch die Gewalt, womit er die Herzen zu innerer Zustimmung veranlaßt. Ihre Organisation beruht ausschließlich auf den Gaben, die Gott giebt. Durch solche Charismen wird der Eine Prediger, der Andre Aeltester u. s. w., nicht durch Wahl, Beruf, Ernennung. Der Gehorsam, der dem Charisma geschuldet wird, ist der der Liebe. Das Kennzeichen der Begabung von Gott ist das Bekenntnis des Glaubens an Jesus als den Christ, ihre Auswirkung die Prophetie, nicht die kunstmäßige Predigt. D. h.: die Kirche ist eine rein geistliche Größe. Was folgt daraus? Sohm hat daraus die These abgeleitet: Das Wesen der Kirche steht mit dem Wesen des Kirchenrechts in Widerspruch. Aber in Wahrheit ist die Konsequenz seines Verständnisses des Christentums viel weittragender. Nämlich die, daß zwischen der Kirche von heute und dem urchristlichen Kirchenbegriff überhaupt keine Gemeinschaft besteht. Christentum und Welt stehen einander gegenüber, die Kirche aber ist ein Teil der Welt, eine Bildung der Kultur. Diese Unterscheidung erinnert lebhaft an den scharfen Schnitt, den Paulsen zwischen Christentum und Welt gemacht hat. Dieser hat die Illusion zerstört, als ob unsre heutige Kultur christlich sei. Sohm führt dies an einem besonders kritischen Punkte weiter aus: auch von der rechtlich verfaßten Kirche gilt, daß sie nicht „christlich" im strengen Sinne ist. Aber natürlich fällt es auch Sohm nicht ein, weder die Rechtskirche zerschlagen zu wollen, noch die Idee der Kirche Christi fahren zu lassen. Jene hat eben als Produkt der Kultur ihr Recht und ihren Anspruch auf Respekt und Liebe, wie etwa die Wissenschaft und der Staat. Diese aber ist überhaupt unzerstörbar, denn sie ist ja wirklich für den Geist und Glauben, sie ist da, wo das Wort von Christo Bekenntnis zu Christo weckt.

Diese Auffassung Sohms scheint mir eins der großartigsten, aber auch wohltätigsten Ergebnisse moderner Geistesarbeit. Sicher ist auch in seinen Ausführungen manches einseitig, übertrieben, verzerrt. Man kann den Gegensatz, den er konstruiert, vielleicht ermäßigen, aber man wird ihn nicht aufheben können. Allen denen, die durch die Kirche, wie sie ist, ihre Engigkeit, ihre Zerrissenheit, ihre Verkapselung, abgestoßen sind, ist das lösende Wort gesprochen: Diese Kirche ist ein Stück Welt. Wir können ihr dienen, sie lieb und wert halten, aber nicht anders, als mit den Vorbehalten und Einschränkungen, die der Christ der Welt und ihren Gütern gegenüber stets beobachten muß.

Aber auch wer die Anschauung des Christentums, die am Gegensatz zur Welt und Kultur orientiert ist, ablehnen wollte, müßte doch bei Paulsen und Sohm eins anerkennen, was ihre Zeichnung des Christentums weit über die subjektiven Konstruktionen einer vergangnen Epoche erhebt: Das ist der Respekt vor der Geschichte des Christentums. Das ist die Anerkennung des Christentums als einer harten Tatsache, die man beurteilen mag, wie man will, die aber zu allererst in ihrer gegebnen Eigenart verstanden und beschrieben sein will. Sohm ist darin noch sorgfältiger verfahren, wie Paulsen. Er trennt auf das bestimmteste die Urgestalt des Christentums von seiner Entwicklung, während dieser in seiner Darstellung das Christentum zu sehr als ein Ganzes faßt und das Evangelium zu sehr im Lichte seiner mittelalterlichen Entfaltung ansieht. Den Höhepunkt eines wirklich geschichtlichen, der Sache genugthuenden Verständnisses vom Christentum scheinen mir in der Profanlitteratur die Schriften des Jenenser Philosophen Rudolf Eucken darzustellen. Auch er bekennt sich zu der historischen Methode, er will sich an das kirchliche Bekenntnis nicht binden, er sieht von allen Wundererzählungen ab, er stützt sich ausschließlich auf die als verläßliche Quellen angesehenen Reden der ersten drei Evangelien. Ausschließlich aus diesem Material sucht er Antwort auf sein Problem. Dies ist das: Was ist das Gehalt des menschlichen Daseins als eines Ganzen und was ist der Sinn unsres Thuns und Ergehens? Eucken gewinnt die Lösung auf geschichtlichem Wege. Er verfolgt die Lebensan-

schauungen der großen Denker von der Antike bis auf die Gegenwart. In diesem Zusammenhange muß Eucken natürlich viel vollständiger auf die christliche Lebensanschauung eingehen, als die beiden letztgenannten, denen es ja nur auf einen Teil seines Problems ankam. Um so weniger ist es im Rahmen dieser Skizze möglich, seine Zeichnung mit allen Einzelheiten wiederzugeben. Nur einige Hauptpunkte seien hervorgehoben.

Eucken trennt in seiner Skizze die christliche Welt von der Lebensanschauung Jesu. Dies hat aber nicht den Sinn, die Idee des Christentums von der Person seines Stifters loszulösen. Ausdrücklich wird vielmehr ausgesprochen, daß die Macht und Einheit der christlichen Bewegung dauernd an die Persönlichkeit Jesu gebunden ist; er erkennt diesem in der Welt des Persönlichseins, die sich hier entwickelt, „eine normierende Bedeutung" zu, er hebt hervor, wie unermeßlich förderſam für Individuum und Weltleben die geistige Gegenwart einer Persönlichkeit gewesen ist, in deren Sein und Schaffen der ungeheure Ernst und der heilige Eifer für die Wahrheit zusammengingen mit warmer Liebe und herzlicher Milde, und fügt hinzu:

> Der Ablauf der Zeiten hat hier nichts vergangen und veraltet gemacht, aus allen Kämpfen und Wirren kann immer noch ein Rückgang stattfinden zu „Der reinen reichen Quelle, — Die nun dorther sich ergießt, — Ueberflüssig, ewig helle, — Rings durch alle Welten fließt."

Der Sinn der Trennung zwischen Christentum und Lebensanschauung Jesu bei Eucken ist ein andrer, fast wäre man versucht zu sagen: grade der umgekehrte, als er gewöhnlich der Unterscheidung zwischen Idee und Person untergelegt wird. Als Christentum schildert er die tatsächliche Wandlung der Lebensanschauung, die die christliche Welt von der des Altertums trennt, die neue Auffassung von Lebensaufgabe und Menschenwert, die allen geschichtlichen Formen und Gestalten des Christentums, allen Konfessionen, Sekten, Theologieen, gemeinsam ist. Eucken hat von der immensen Größe dieses Unterschiedes zwischen antiker und christlicher Welt ein sehr lebendiges Bewußtsein. Er zeigt, wie in der christlichen Welt das Menschenleben reicher, tiefer, konzentrierter, erregter geworden, wie auf alles menschliche Thun und Ergehen hier ein neues Licht gefallen ist, wie hier erst die eigent-



lichen Probleme des persönlichen Lebens sichtbar geworden und ernstlich angefaßt sind. Er schätzt das Alles so hoch, daß er das kühne, fast allzukühne Wort wagen kann:

Den wissenschaftlich rohesten Kirchenvater in der Verworrenheit seines Denkens und in der Dunkelheit seiner Ausdrucksweise verstehen wir im Reinmenschlichen besser, als die so reich entwickelten und scheinbar so anschaulich ausgebreiteten Systeme der antiken Philosophen. Nach der erfolgten Wandlung können wir uns nie mehr mit voller Unbefangenheit in den innern Zustand jener hinein versetzen; in wesentlichen Punkten bleibt uns Späteren ihre Denkart „geheimnisvoll am lichten Tag".

Und er kann deshalb die Bedeutung des Christentums für den Menschen in die Sätze zusammenfassen:

Es hat eine neue überlegne Welt eröffnet und durch die Verknüpfung mit ihr dem menschlichen Wesen eine unvergleichliche Größe und Würde, der Lebensarbeit einen ungeheuren Ernst und eine wahrhaftige Geschichte gegeben. Es konnte das Elend der Weltlage nicht einfach aufheben, aber es hat über jene Gesamtlage hinausgehoben und damit das Feindliche innerlich überwunden. Es hat das Dasein nicht leichter, sondern schwerer gemacht, aber in der innersten Tiefe des Wesens hat es allen Druck vom Menschen genommen, indem es hier sein ganzes Dasein auf die Freiheit stellte und die Fesseln des Schicksals aus einer fertig gegebnen Natur zerbrach. Es hat keinen endgültigen Abschluß, keine bequeme Ruhe gebracht, sondern es hat den Menschen in die gewaltigsten, scheinbar aussichtslosen Kämpfe gestürzt, es versetzt sein ganzes Dasein in eine unablässige Erregung. Aber es hat nicht nur inmitten dieser Kämpfe und Spannungen das Gehalt des Daseins unermeßlich erhöht, es hält stets ein Gebiet gegenwärtig, wohin der Kampf nicht reicht, und von wo sich Frieden über das Dasein auszubreiten vermag. Mit dem allen hat es nicht nur die Individuen zu einer wesenserhöhenden Umwandlung aufgerufen, sondern auch den Völkern und der Menschheit die Möglichkeit einer steten Erneuerung, wir möchten sagen eine ewige Jugend eröffnet. Von allen Irrungen der Weltverhältnisse konnte es sich immer wieder in ein Reich des Gemüts und des Glaubens als seine wahre Heimat zurückziehen, um dort neue Kräfte zu sammeln, ja seine eigne Gestalt zu erneuern. Alle Einwendungen der Kulturentwicklung, alle scheinbar widersprechenden Ergebnisse der wissenschaftlichen Arbeit berührten sein eigentliches Wesen gar nicht, weil es von vornherein etwas Andres und Höheres sein wollte als die bloße Kultur, weil es ferner nicht eine vorhandene Welt abbilden, sondern eine neue schaffen wollte. So ist das Christentum mit allen seinen Problemen und Mißständen tatsächlich die bewegende Macht der Weltgeschichte, die geistige Heimat der Menschheit geworden und in Wahrheit auch da geblieben, wo der Widerspruch gegen die kirchliche Fassung das Bewußtsein vollständig beherrscht.

Auf der andern Seite aber zeigt Eucken, wie dies thatsächliche Christentum überall Entstellungen und Verkümmerungen seines Idealgehaltes sehen läßt, er hebt hervor, wie der Ausgleich mit der antiken Kultur, der dem Christentum durch die Weltlage, die es vorfand, aufgedrängt wurde, und dem es bis zum heutigen Tage seine eigentümliche Ausprägung verdankt, sein Wesen mannigfach verändert und seine Wirkungen beschränkt hat.

Der Grundcharakter der christlichen Wirklichkeit ist auch innerhalb des Christentums steter Verdunkelung ausgesetzt: was seine Größe und Wahrheit als Sache wesenerhöhender freier That hat, das wird in die einzelnen Naturkräfte des Wirkens, Fühlens, Erkennens hineingezogen und hier festgelegt. Bald ein werkeifriger Moralismus, bald ein gefühlsseliger Religiosismus, bald ein begriffsstolzer Dogmatismus.

Dieser geschichtliche Prozeß war zwar ein notwendiger, auch ist es eine ungeheure Leistung des Christentums, daß es vermochte, zu verschiedenen Kulturwelten in Beziehung zu treten, dabei das Eigne zur Geltung zu bringen und sich mit Verwandtem zu verbinden. Aber diese Leistung ist keine abschließende.

Soviel in der geschichtlichen Arbeit gethan, mehr zu thun bleibt übrig; so wenig das Frühere verloren, es kann nicht für die Gegenwart und Zukunft genügen. Nicht im Abschluß, sondern in den Anfängen befindet sich das Problem der Weltgestaltung des Christentums.

Woher hat das Christentum die schon bewiesene Kraft der Lebenserneuerung? Und woran knüpft sich die Aussicht für eine noch umfassendere Wirkung? Beides beruht auf dem Leben und Thun, dem gesamten Sein der Persönlichkeit Jesu. Diese ist also dem Christentum sozusagen übergeordnet, sie ist die reine Verkörperung des in der Geschichte nur in mannigfachen Verunstaltungen wirklich gewordenen Idealgehaltes des Christentums.

Die Lebensanschauung, die Jesu Sein und Schaffen durchdringt, ist aber kurz gesagt die folgende: Der Kern seiner Lehre ist die Wirklichkeit und Eröffnung einer neuen Welt, des Reiches Gottes. Dies Reich ist tatsächlich gegeben in der individuellen Erfahrung des Meisters. Sein Inhalt ist die volle Gemeinschaft mit Gott, ein reines Verhältnis der innersten Lebenseinheit mit ihm, — und damit mit allen Menschen, seinen Kindern. In der unmittelbaren Gegenwart des göttlichen Lebens erlöschen alle Sorgen und Kümmernisse dieses Lebens. Und dabei ist es nicht ein

zukünftiges, sondern gegenwärtiges Gut, dessen Besitz erfahren wird in der allwaltenden Fürsorge Gottes. Dies Verhältnis zu Gott wird von Jesus anschaulich gemacht durch die innigste irdische Verknüpfung von Menschen: Vater und Kinder. Wie hier, so kommt es auch in Beziehung auf Gott nicht auf Kraft und Leistung an, sondern allein auf die Tiefe des Verlangens und die Innigkeit des Vertrauens.

Diesem höchsten Gut steht nur eine Forderung zur Seite, die, daß der Mensch sich ausschließlich und vorbehaltlos zu Gott hinwende. Hinter dem Streben nach dem höchsten Gute müssen alle andern Güter zurücktreten. Kein Zaudern und Zögern, kein Reich werden wollen und Sorgen hat Raum vor der Freude am Besitz des Reiches Gottes. So erscheinen denn als dem Reiche Gottes am nächsten stehend die, die am wenigsten an Güter der irdischen Welt gefesselt sind: die Armen, die Niedrigen, die Leidtragenden, die Ungelehrten und Unzünftigen, die verlornen Söhne und verirrten Sünder, und vor allem die Kinder.

Daraus kann der Schein erstehen, als besage die Wendung zum Reiche Gottes, die Verinnerlichung des Daseins, Lebensmüdigkeit und Weltflucht. Aber das ist nicht das letzte Wort. Denn das Reich Gottes ist zu den allerumfassendsten Wirkungen in der Welt berufen, und so ergeht an die, die das Licht der Welt und das Salz der Erde sind, der Aufruf zu rastloser Tätigkeit. Indem sich diese Tätigkeit vornehmlich an die Mühseligen und Beladenen wendet und nicht durch starre Normen, sondern die Gesinnung der Liebe geregelt wird, gewinnt sie den Charakter unendlicher Milde, aber weil es sich dabei um das Heil der Seele handelt, das denkbar kostbarste Gut, wird ihr dazu ein gewaltiger Ernst aufgeprägt.

Nicht die einzelnen Aufgaben, die daraus erwachsen, treten in Jesu Lebensanschauung hervor, sondern sie werden zusammengefaßt in der Doppelforderung der Gottes- und Menschenliebe, die wiederum beide sich gegenseitig bedingen und bewähren.

Die religiöse Aufgabe tritt in schärfsten Gegensatz zu allem „partikularen Frommseinwollen", zu allem Setzen der Frömmigkeit in einzelne religiöse, kultische Leistungen, zu allem Künstlichen und



Aeußerlichen, vor allem zu jedem Schaugepränge und hierarchischen Gebahren.

Die Ethik Jesu bringt zunächst eine gewaltige Verinnerlichung der moralischen Aufgabe mit sich, indem sie die Handlung nicht an der umgebenden Welt, sondern am Reiche Gottes mißt. Das äußere Werk wird lediglich zur Bekundung dessen, was sich als das eigentlich Wertvolle im Herzen vollzogen hat. Wird dadurch einerseits der Zwang äußerlicher Formeln und Vorschriften zerbrochen, so tritt anderseits eine mächtige Erhöhung der Aufgabe ein, indem nun auch die leisesten Gedanken Gegenstand sittlicher Schätzung werden. Der Gedanke des Reiches Gottes wirkt aber weiter eine große Herzensweichheit. Für seine Glieder ist ja die Macht des Bösen durch die göttliche Liebe bereits gebrochen und kann daher alle Uebeltat, Neid, Feindschaft von innen her besiegt werden. Vor allem aber ergiebt sich aus dem Besitz des Gottesreiches die Gleichheit aller Menschen vor der Hauptaufgabe des Lebens. Dieser Forderung gegenüber verlieren alle Unterschiede der Anlage, Bildung, Stellung u. s. w. an Bedeutung: das Menschliche im Menschen wird zur Hauptsache.

So sehen wir eine durchaus ursprüngliche und wahrhaftige, in ihrer Einfachheit umwälzende Wirklichkeit aufsteigen. Alles ist hier frisch und jugendkräftig; durch das Ganze waltet ein mächtiger Drang, alle Welt in das wahre Leben hineinzuziehen: das Neue ist nicht eins neben anderen, sondern das Ganze, es soll nicht im Laufe der Zeit irgend einmal zur Wirkung kommen, sondern es soll sofort ohne alle und jede Zögerung das Wesen ergreifen und ohne jeglichen Abzug erfüllen. So wird hier das Dasein in gewaltige Spannung und Aufregung versetzt, aber dieselbe wird nicht zu hastiger Unruhe und ungestümer Leidenschaft; denn alles Streben ruht auf der persönlichen Sicherheit des Besitzes, über allem Wirken nach außen steht die Hoheit eines in innerer Seligkeit befriedigten Lebens.

Dieses Reich Gottes, diese Wirklichkeit eines neuen, ewigen Lebens, hat Jesus einer Welt gebracht, mit der es bald in feindlichen Zusammenstoß geraten mußte. Hierbei aber zeigt sich grade der umgekehrte Prozeß, wie in der Entwicklung des Christentums. Wie dieses durch seine Berührung mit der Welt verändert, eingeengt, verkümmert ist, so hat Jesu inneres Leben sich in der Ueberwindung des Widerstandes erst in seiner vollen Kraft und Tiefe erschlossen. Dadurch sind Jesus die schwersten Pro-

bleme aufgedrängt worden. „Aber noch weniger als über die Tatsache innerer Kämpfe ist über die eines vollen und reinen Sieges irgend ein Zweifel." Allen Widerständen gegenüber behauptet Jesus sieghaft das neue Leben in Gott.

Inmitten der Verfolgungen und angesichts des bevorstehenden äußern Unterliegens entwickelt sich die Ueberzeugung, daß das Leid des Gerechten der Versöhnung und Errettung der Andern dient. So bleibt allem Leid die Liebe überlegen und erringt gegen eine feindliche Welt schließlich einen vollkommnen Sieg.

— Ich stehe nicht an, diese Darstellung des Christentums bei Eucken für die höchste zu halten, die wir überhaupt besitzen. Nur eine läßt sich noch daneben nennen: die kurze, kraftvolle Skizze, die Harnack im ersten Band seiner Dogmengeschichte vom Evangelium gezeichnet hat. Auch an Euckens Bild wird klar, daß das Christentum, daß Jesus, aus sich selbst mit liebevollem Versenken verstanden, sich nicht dazu brauchen läßt, irgendwelche Kulturseligkeit zu decken. Aber anderseits hat Eucken schärfer als Paulsen herausgearbeitet, daß auch das ursprüngliche Christentum, eben weil es reine Religion ist, das Recht der Kulturgüter nicht beanstandet, daß das Reich Gottes zwar schlechtweg überweltlich, aber weder gegenweltlich noch fürweltlich ist. Damit hat Eucken der Schilderung Paulsens die grelle Einseitigkeit abgestreift, die seinem Bilde die so merkwürdig düstre Stimmung aufprägt, und den vollen Gewinn einer rein historischen Betrachtung des Christentums ans Licht gebracht. Er besteht darin, daß wir scharf und bestimmt zwischen dem höchsten Gute und den Kulturgütern unterscheiden lernen und jenes diesen unbedingt überordnen. Das ist die echte Transscendenz der christlichen Religion. Und damit verbindet sich ein zweites: erst durch diese Betrachtungsweise ist uns wieder die überragende Erhabenheit der Person Jesu aufgegangen, die wahrlich mehr ist als eine philosophisch abstrahierte Idee und als das Dogma von Ihm.

Ueberblicken wir noch einmal die verschiednen Auffassungen des Christentums, die uns bei den Männern der geistigen Arbeit entgegengetreten sind, so können wir darin zwei große Hauptrichtungen scheiden. Daran heben sich auch in der Wissenschaft zwei Generationen von einander ab, ob das höchste Gut als

ein von den Kulturgütern unterschiednes oder als ein damit verbundnes erscheint. Wir halten diese Erkenntnis fest, wenn wir nun das Verständnis und die Schätzung des Christentums in Politik und Literatur suchen. Aber über dieser Unterscheidung vergessen wir nicht, des zu gedenken, daß wir grade darin den Segen der deutschen Reformation ergreifen, daß in ihrem Vaterlande soviel selbständige Stellungnahme zu den letzten Fragen des Daseins und soviel innerer Anteil am Christentum und seinem Urheber zu finden ist.

2.

Gehen wir nun in die Sphäre der Politik ein, so verändert sich dadurch von selbst unsre Fragestellung. Es handelte sich im ersten Abschnitt in erster Linie um Aneignung des Christentums für das persönliche Leben. Nun wird dieser Gesichtspunkt abgelöst durch den andern: Was bedeutet das Christentum für den Staat und die Gesellschaft? Natürlich wird eines Jeden Antwort darauf beeinflußt sein durch die Stellung, die er selbst persönlich zum Christentum einnimmt; insofern kommt auch diese dabei in betracht. Aber ausschlaggebend muß doch sein, welcher Wert dem Christentum für das Volksleben zugeschrieben wird.

Ich beginne mit der Schätzung des Christentums, die wir bei dem größten Politiker des Jahrhunderts, bei dem Fürsten Bismarck finden. Bismarck ist gottesfürchtig, aber ganz im Sinne einer vernunftgemäßen Frömmigkeit erzogen. Gott, Tugend, Unsterblichkeit, das waren die Sterne, die in seine Jugend hineinleuchteten; Zschockes Stunden der Andacht das Erbauungsbuch seines Elternhauses. Weder auf der Schule, noch in Schleiermachers Konfirmandenunterricht, noch auf der Universität empfing er tiefere religiöse Eindrücke. Erst in der darauf folgenden wilden Zeit seines Lebens, da die gewaltige Kraft der Natur, die in ihm war, noch kein ausreichendes Feld zur Betätigung gefunden hatte, wendet er, der Viellesende, sich auch dem Lebensproblem zu und studiert Spinoza. Aber erst die nahen Beziehungen, in die er mit dem Puttkammerschen Haus in Reinfeld und dadurch mit dem pommerschen Pietismus (Thadden-Trieglaff) trat, erschließen ihm

eine Würdigung des Christentums. Die Liebe zu der Frau, die er sich aus diesen Kreisen erkor, Johanna von Puttkammer, wurde die Brücke zu der Auffassung des Christentums, in der sie auferzogen war. Und diese Auffassung empfahl sich ihm um so mehr, als sie die einzige schien, die in den nun heraufziehenden Stürmen der Revolution Staat und Monarchie retten konnte. Aus dieser konservativen Schätzung von Christentum und Kirche heraus stammen die berühmten Worte im Ver. Landtag am 15. November 1849 über die Civilehe:

Es ist die Aufgabe der Gesetzgebung, dahin zu wirken, daß das Volksleben sich in allen Verhältnissen fest auf den Stab des Glaubens an die Segnungen der Religion stütze. Haben Sie den Menschen den geoffenbarten Unterschied zwischen gut und böse, den Glauben daran genommen, so können Sie ihm zwar beweisen, daß Raub und Mord durch die Gesetze mit schweren Strafen bedroht werden, aber Sie werden ihm nimmermehr beweisen, daß irgend eine Handlung an und für sich gut oder böse sei. Ich habe in dieser Zeit manchen Lichtfreund zu der schnöden Erkenntnis kommen sehen, daß ein gewisser Grad von positivem Christentum dem gemeinen Manne nötig sei, wenn er nicht der menschlichen Gesellschaft gefährlich werden soll. So lange diese unklaren Bekenner der Humanitätsreligion nicht zu der Ueberzeugung gelangt sind, daß ihnen selbst dieser gewisse Grad am allernötigsten sei, so lange kann ich mich nicht des traurigen Gedankens erwehren, daß es uns noch lange nicht schlecht genug ergangen sei.

Und in derselben Session:

Ich hoffe es noch zu erleben, daß das Narrenschiff der Zeit an dem Felsen der christlichen Kirche scheitert. Denn noch steht der Glaube an das geoffenbarte Wort Gottes im Volke fester als der Glaube an die selig machende Kraft eines Artikels der Verfassung.

Derartige Aeußerungen sind in den Reden des Fürsten von 1847—50 häufig zu finden. So bekannte er sich denn auch zu der Idee des christlichen Staates. Er bestritt entschieden, daß dieselbe eine müßige Fiktion, eine Erfindung neuerer Staatsphilosophen (Stahl, Leo) sei (15. Juni 1847):

Ich bin der Meinung, daß der Begriff des christlichen Staates so alt sei, wie das ci-devant Heil. Röm. Reich, so alt, wie sämtliche europäische Staaten, daß er grade der Boden sei, in welchem diese Staaten Wurzel geschlagen haben, und daß jeder Staat, wenn er seine Dauer gesichert sehen, wenn er die Berechtigung zur Existenz nur nachweisen will, sobald sie bestritten wird, auf religiöser Grundlage sich befinden muß.... Als Gottes Wille kann ich nur erkennen, was in den christlichen Evangelien

offenbart worden ist, und ich glaube in meinem Rechte zu sein, wenn ich einen solchen Staat einen christlichen nenne, welcher sich die Aufgabe gestellt hat, die Lehre des Christentums zu realisieren. ... Entziehen wir diese religiöse Grundlage dem Staate, so behalten wir als Staat nichts als ein zufälliges Aggregat von Rechten, eine Art Bollwerk gegen den Krieg Aller gegen Alle, wie die ältere Philosophie aufgestellt hat. Seine Gesetzgebung wird sich dann nicht mehr aus dem Urquell der ewigen Wahrheit regenerieren, sondern aus den wandelbaren und vagen Begriffen von Humanität. Wie man in solchen Staaten den Ideen, z. B. der Kommunisten über die Immoralität des Eigentums, über den hohen sittlichen Wert des Diebstahls, als eines Versuchs, die angebornen Rechte der Menschen herzustellen, das Recht, sich geltend zu machen, bestreiten will, wenn sie die Kraft dazu fühlen, ist mir nicht klar, denn auch diese Ideen werden von ihren Trägern für human gehalten und zwar als die rechte Blüte der Humanität angesehen. Darum schmälern wir dem Volke nicht sein Christentum, indem wir ihm zeigen, daß es für seine Gesetzgeber nicht erforderlich sei, nehmen wir ihm nicht den Glauben, daß unsre Gesetzgebung aus der Quelle des Christentums schöpfe und daß der Staat die Realisierung des Christentums bezwecke, wenn er auch diesen Zweck nicht immer erreicht.

Die Auffassung des Christentums, die sich in solchen kräftigen Sätzen kundgiebt, ist die: Das Christentum ist die Stütze des Throns und der gesellschaftlichen Ordnung. Und zwar ist es dies dadurch, daß seine Moral, seine Gebote über alle Vorschriften der Humanität und der Philosophie weit hervorragen, weil sie geoffenbart sind. Der Wert des Christentums für die Gesellschaft besteht also darin, daß es zu den ihr unentbehrlichen sittlichen Ordnungen die Weihe der absoluten göttlichen Autorität hinzubringt. Diese Autorität ist aber natürlich nur dann für den Staat ein Rückhalt, wenn sich der Staat selbst ihr beugt, d. h. seine Gesetze nach der obersten Norm der göttlichen Gebote einrichtet. Das Christentum ist dann die Grundlage des Staates, wenn dieser dem Christentum dient, es zu realisieren strebt. Von hier aus ergiebt sich nun auch für den Staat ein Verhältnis der Gebundenheit an die Kirche als die Hüterin der göttlichen Offenbarung, wobei ein Unterschied zwischen evangelischer und katholischer Kirche nicht gemacht wird.

Diese Auffassung des Christentums hat eine ungeheuere Gefahr in sich: daß man die Autorität des Christentums veräußerlicht, es zum Mittel der staatlichen Wohlfart herabwürdigt, nicht

gleicher Weise das regierte Volk wie die Regierenden daran bindet. Bismarck hat das nicht getan. Für ihn erwuchs die Schätzung, daß das Christentum die stärkste Schutzwehr gegen die Bestie im Menschen sei, aus einer persönlichen Erfahrung. Er selbst wußte den Dämon in seiner Brust einzig und allein durch diese göttliche Autorität gefesselt und erlebte in sich, wie die furchtbare Kraft seiner Natur durch die Beugung darunter sich in eisernes Pflichtgefühl umbildete. Seine Familienbriefe zeigen das aufs deutlichste. Erinnern wir uns, daß Bismarck in der Zeit, da er sich die konservative Schätzung des Christentums aneignete, die schwerste Krisis seines inneren Lebens durchmachte, eine Periode, da er in Gefahr stand, sich selbst zu verlieren, die er später mit den Worten charakterisiert hat, daß damals in dem Gefäß seines Lebens der Champagner der Jugend nutzlos verbrauste und schale Neigen zurücklies. Da hinein fiel seine Verheiratung. Aus dem Juli 1851 schreibt er an seine Frau:

> Ich begreife nicht, wie ein Mensch, der über sich nachdenkt, und doch von Gott nichts weiß oder wissen will, sein Leben vor Verachtung und Langeweile tragen kann. Ich weiß nicht, wie ich das früher ausgehalten habe. Sollte ich jetzt leben, wie damals, ohne Gott, ohne dich, ohne die Kinder — ich wüßte doch in der Thai nicht, warum ich dies Leben nicht ablegen sollte, wie ein schmutziges Hemd.

Sein Leben hat einen Inhalt, einen Pflichtenkreis gewonnen. Aber die Religion, der Glaube ist es, der ihm die Kraft giebt, in diesem Kreis seinen Mann zu stehen. Aus dieser Empfindung stammt die herrliche Tischrede, die Bismarck 1871 auf dem Höhepunkt seiner Wirksamkeit im Rothschild'schen Schloß in Ferières hielt, wohl das machtvollste Zeugnis für den Zusammenhang von Moral und Religion, das je aus dem Munde eines Staatsmanns gekommen ist:

> Wenn ich nicht mehr Christ wäre, diente ich dem König keine Stunde mehr. Wenn ich nicht auf meinen Gott rechnete, so gäbe ich gewiß nichts auf irdische Herren. Warum soll ich mich angreifen und unverdrossen arbeiten in dieser Welt, mich Verlegenheiten und Verdrießlichkeiten aussetzen und übler Behandlung, wenn ich nicht das Gefühl habe, Gottes wegen meine Schuldigkeit thun zu müssen. ... Ich weiß nicht, wo ich mein Pflichtgefühl hernehmen soll, wenn nicht aus Gott. ... Orden und Titel reizen mich nicht; der entschlossene Glaube an ein Leben nach dem Tode — deshalb bin ich Royalist, sonst wäre ich von Natur Republikaner. Ich



habe die Standhaftigkeit, die ich zehn Jahre lang an den Tag gelegt habe gegen alle möglichen Absurditäten, nur aus meinem entschlossenen Glauben. Nehmen Sie mir diesen Glauben und Sie nehmen mir das Vaterland. Wenn ich nicht ein strammgläubiger Christ wäre, wenn ich die wundervolle Basis der Religion nicht hätte, so würden Sie einen solchen Bundeskanzler gar nicht erlebt haben. .. Wie gerne ginge ich! Ich habe Freude am Landleben, an Wald und Natur. .. Nehmen Sie mir den Zusammenhang mit Gott, und ich bin ein Mensch, der morgen einpackt und nach Varzin ausreißt und — seinen Hafer baut.

Als die Kraft des Berufs, als Quelle des Pflichtgefühls, das er stets wie eine Pistole auf sich gerichtet fühlte, das den Menschen in allen Kämpfen und Schwierigkeiten des Lebens aufrecht erhält, hat Bismarck das Christentum erfahren, und dies dadurch, daß es dem Menschen den Ernst der Ewigkeit und Verantwortlichkeit vor Gott vorhält. In der Bezeugung dieser Erfahrung ist sich Bismarck immer gleich geblieben. „Von meinem Glauben losgelöst bin ich matt und schwach", hat er gegen Ende seiner amtlichen Thätigkeit einmal gesagt. Verhältnismäßig selten sind neben solchen Zeugnissen Aeußerungen eines sichern Gottvertrauens, wie die gleichfalls aus späteren Jahren stammende:

Es steigert sich bei mir das Gefühl des Dankes für Gottes bisherigen Beistand zu dem Vertrauen, daß der Herr auch unsere Irrtümer zu unsrem Besten zu wenden weiß; das erfahre ich täglich zu heilsamer Demütigung.

Ebenso hat sich Bismarck später zu jenen Aeußerungen auf dem Vereinigten Landtag bekannt. Am 10. Februar 1872 sagte er im Abgeordnetenhaus:

Was in jenen meinen Aeußerungen an lebendigem Bekenntnis zu lebendigem christlichen Glauben liegt, dazu bekenne ich mich noch heute ganz offen und scheue dies Bekenntnis weder vor der Oeffentlichkeit noch in meinem Hause an irgend einem Tage.

Dennoch ist es unzweifelhaft, daß Bismarck in der Schätzung des Christentums für den Staat, je höher er stieg und je reicher seine Erfahrungen wurden, desto mehr seine Anschauungen gewandelt hat.

Diese Wandlungen sind an folgenden Punkten zu beobachten: Bismarck hat, sobald er mitregierender Staatsmann wurde, eingesehen, daß die Grundlage des Staates nicht ein heteronomes Ideal sein könne, sondern nur ein gesunder Egoismus, das Interesse an der Macht des Staates. Dies Interesse, dies nationale

staatliche Empfinden, zu wecken und mächtig zu steigern, war ihm vergönnt. Und darauf allein hat er in den letzten Jahrzehnten seines Wirkens den Staat gegründet, mit einer gewissen nervösen Gereiztheit alle metaphysischen Doktrinen ablehnend. Was er damit verwarf, war eben die Idee, der er selbst früher gehuldigt: die Idee des christlichen Staates — mindestens in ihrer alten Fassung. Am deutlichsten ist ihm selber dieser Wechsel der Anschauung entgegengetreten bei den Reichstagsverhandlungen über die Einführung der Zivilehe. Er führte da aus, daß man nicht fragen dürfe, ob die Zivilehe christlich und biblisch begründet sei, sondern allein: was ist für den Staat nützlich und notwendig? Seine konservativen Widersacher hatten wohl Recht, wenn sie den klaffenden Widerspruch festnagelten, in den Bismarck sich damit zu seinen Reden im Vereinigten Landtag gestellt hatte. Es würde zu weit führen, diese Wandlung bei Bismarck zu erklären. Nur andeuten will ich, daß sie zusammenhängt mit seinem Gegensatz zum Legitimitätsprinzip. Die Annexionen von 1866 lassen sich schlechterdings nur durch die Idee des nationalen Staates rechtfertigen, es ist ganz konsequent, daß sie den leidenschaftlichen Vertretern des christlichen Staates noch heute als Sünde erscheinen. Nun hat Bismarck aber bei späterer Gelegenheit, bei den Beratungen der Unfallversicherung am 1. April 1881, sich wieder des Ausdruckes christlicher Staat bedient. Aber er umschreibt ihn hier als „den Staat, der in seiner großen Mehrheit aus Christen besteht", und begründet damit die Forderung, daß er sich von den Grundsätzen des Christentums, namentlich in Bezug auf die Hilfe, die man dem Nächsten leistet, in Bezug auf das Mitgefühl mit dem Schicksal, dem alte leidende Leute entgegengehen, einigermaßen durchdringen lasse. Das ist eine ganz neue Wendung. Denn nicht ein heteronomes Prinzip wird hier aufgestellt, sondern der praktische Gesichtspunkt, daß die Gesetze des Staates „einigermaßen" im Einklang sein müssen mit dem sittlichen Empfinden seiner Bürger. Die Gesetze werden nicht aus der Bibel begründet, sondern aus dem Willen der Nation, deren großenteils christlicher Charakter natürlich berücksichtigt werden muß. Es war deshalb schwerlich berechtigt, wenn die älteren Christlich-Sozialen wegen

dieser Berufung Bismarcks auf den christlichen Staat ihn für ihre Gedanken in Beschlag nehmen wollten. Vielmehr ist Bismarck seiner Entwicklung nur treu geblieben, wenn er an der Scheidung von Christentum und Politik festgehalten und alle Vermischungen beider Größen mit bitterm Grimm verfolgt hat. „Pharisäischer Mißbrauch" schien es ihm, „den die pommerschen und römischen Gegner mit Gottes Wort treiben". Auch die soziale Frage war ihm eine politische Frage, die nach politischen Gesichtspunkten angesehen und entschieden werden wollte. Wie er von einem Dreinreden der Theologen da nichts wissen wollte, so hat er anderseits auch die Hilfe der Kirche auf diesem Gebiete unsres Wissens niemals angerufen.

Mit dieser schärfern Scheidung zwischen Christentum und Politik, die Bismarck allmälig vollzog, geht aber Hand in Hand eine Scheidung zwischen Christentum und Kirche. Für die alte konservative Anschauung giebt es eine christliche Kirche, nicht nur als ein Objekt des Glaubens, als eine religiöse, irdisch nicht realisierte Größe, sondern als die Summation der empirischen Kirchen. Die Erfahrungen, die Bismarck mit dem Vatikanismus machte, haben diese Meinung in ihm zerstört. Als bei der Beratung der Sperrgeldervorlage (April 1875) von Kleist-Retzow als Verteidiger der „Kirche" auftrat, da hat Bismarck ihn aufs schärfste getadelt, daß er „die Kirche" mit den Institutionen der katholischen Kirche identifiziere. Als einen Verrat am Evangelium und am preußischen Staat hat er dies Verfahren gewertet, und bitter beklagt, daß von konservativer Seite so selten ein freies freudiges Bekenntnis zu unserm Evangelium der Reformation gehört werde, dessen Feind der Papst sei. Indem er also den Kampf gegen Papst und Ultramontanismus aufnahm, fühlte er sich als ein Verteidiger des preußischen Staats und des lautern Evangeliums zugleich. Er zog gegen die katholische Kirche zu Felde. Er erkannte in ihr den grimmigen Feind seiner Schöpfung. Er hat diese Schätzung des römischen Wesens auch trotz seines Zurückzuges im Kulturkampf und trotz der Anrufung des Papstes im Karolinenstreit nicht aufgegeben. Die Reden und Gespräche seiner letzten Jahre sind voll von Aeußerungen bittersten Argwohns gegen

den Ultramontanismus, und mit sicherm Instinkt haben dessen Parteigänger in ihm ihren furchtbarsten Gegner gesehen. Wieder aber ist damit aus der konservativen Auffassung vom Verhältnis des Christentums zum Staat ein gewichtiger Stein herausgebrochen: die von dieser geforderte dienstfertige Rücksicht auf „die christliche Kirche".

Dieses Mißtrauen gegen die katholische Kirche aber hat Bismarck auf jede Kirche, auch die evangelische, übertragen. Man hat gesagt, er habe für die Eigentümlichkeit und den Wert der evangelischen Kirche keinen Sinn gehabt, ihm habe da eine feste Stellung gefehlt. Ich glaube, er hat ein sehr feines Verständnis dafür gehabt, daß in jeder Rechtskirche eine Tendenz zur Herrschaft lebendig ist, die dem Staat gefährlich ist, und er hat deshalb — das war sein kirchenpolitisches Programm — ganz konsequent allen Wünschen nach straffer Organisation, größerer Selbständigkeit und Unabhängigkeit vom Staat Widerstand geleistet. Ob er damit der Sache des Protestantismus geschadet hat, ob er nicht im letzten Grunde damit nicht nur dem Staat sondern auch dem Christentum selbst gedient hat, das steht dahin. Denkbar ist es durchaus, daß Einer Gegner der evangelischen „Kirche" sein kann, grade weil er ein Bekenner des Evangeliums ist. Jedenfalls: erklärlich ist diese Auffassung Bismarcks durchaus. Er erlebte es ja, wie die welfischen Lutheraner sich mit dem Todfeind des Evangeliums, mit den Ultramontanen, gegen den protestantischen preußischen Staat verbündeten. Kann man sich wundern, daß er in der Stärkung solcher Kirchlichkeit eine Gefahr für die Interessen des Protestantismus erblickte? Und noch eins: Wir haben keine direkten Zeugnisse für irgend eine Anteilnahme Bismarcks an den dogmatischen Kämpfen der Gegenwart; sicherlich ist er von tieferm Widerspruch gegen das Dogma nie erfaßt worden. Aber es ist sehr einleuchtend, daß eine so gewaltige Individualität, ein so mächtiges persönliches Leben, einen innern Widerwillen gegen allen Zwang hatte, der sich bis in die Tiefen der Ueberzeugung geltend zu machen suchte. Er wollte in den letzten Fragen des Menschenlebens Freiheit und Duldung. Die Exklusivität der Kirche gegen Andersdenkende und gegen die freie Theologie ist vermutlich ein weitres

Moment für ihn gewesen, auch der evangelischen Kirche als Kirche mit Mißtrauen gegenüberzustehen. Wenn er wirklich einmal gesagt hat (ich kann die Aeußerung nicht verifizieren), daß er eigentlich zu einer Sekte, den Gichtelianern, gehöre, so ist darin gewiß weniger die Hinneigung zu den Sonderlehren dieser Leute zu suchen als der Drang der selbständigen Persönlichkeit, eigne Wege zu gehen, auch wenn sie abseits von der großen Straße dahinführen. „Christentum, nicht Konfession, wie die Hofprediger": das war seine Meinung.

Fassen wir alle diese Momente zusammen, so werden wir sagen dürfen: Bismarcks Christentum ist immer individualistischer geworden. Die Bedeutung des Christentums für den Staat hat er immer geringer angeschlagen, je reicher er an politischer Erfahrung wurde. Die Kirchen taxiert er eher als gefährlich, und statt der Religion erhebt er das Nationalgefühl zur Grundlage des Staates. Die Formel „Thron und Altar" ist keine Bismarck'sche Formel.

Aber darf man nicht vielleicht auch die Sache einmal von der grade entgegengesetzten Seite ansehen? Wenn Bismarck als Politiker immer weniger geneigt war, das Christentum als unentbehrliches Gut für den Staat zu schätzen, — war er etwa als Christ auch nicht geneigt, den Staat als ein Gut vor Gott zu schätzen? Wir werden nicht erwarten, daß Aussprüche derart häufig sind. Aber in der That: wo Bismarck ganz persönlich vom Christentum spricht, da ist er transscendent gerichtet. Da verliert für ihn die ganze Welt, auch der Staat an Bedeutung und er richtet das ganze Herz auf die ewige Berufung des Christen. Was das Leben wertvoll macht, das ist allein die Ewigkeit:

> Wir sollen uns an diese Welt nicht hängen und nicht in ihr heimisch werden. Noch zwanzig oder dreißig Jahre im glücklichsten Falle, und wir beide sind über die Sorgen dieses Lebens hinaus und unsre Kinder sind an unserm jetzigen Standpunkt angelangt und gewahren mit Erstaunen, daß das eben so frisch begonnene Leben schon bergab geht. Es wäre das An- und Ausziehen nicht wert, wenn es damit vorbei wäre. ...

Und dieser berühmte Satz aus einem Briefe an seinen Schwager Arnim von 1861 ist nicht vorübergehender Stimmung entflossen.

Er erschließt einen Charakterzug des Fürsten, der mit seiner Geringschätzung weltlicher Ehren und Genüsse, mit der geradezu bittern Menschenverachtung seiner letzten Jahre aufs beste zusammenstimmt. Wohl hat er auch Stunden gehabt, da er schreiben durfte: Ich lebe gern (Brief an seinen Bruder Bernhardt 1871), und gestand, es gelinge ihm nicht, den Gedanken lieb zu gewinnen, daß jeder Tag der letzte sein könne. Seine Liebe zur Natur, vor allem der Segen der friedlichen Wohlfart im Hause, den er höher stellte als alles andre Erdenglück, banden ihn an die Erde. Aber der Grundton seines Lebens war doch der Ernst der Verantwortung vor dem jenseitigen Gott, und die Befriedigung seiner Seele hat er mit klarem Bewußtsein bei ihm allein gesucht. Alles andre war ihm eitel.

Ueberschauen wir diese Entwicklung im ganzen, so finden wir, daß auch im religiösen Leben, wie in soviel andern Stücken, Bismarck die Entwicklung seiner Zeit mitgemacht hat. Indem Bismarck an der nahen Verbindung zwischen Christentum und Kultur, Gesellschaft, Staat, die zur Eigenart der konservativen Auffassung gehört, zweifelhaft wird, indem er den Nutzen des Christentums für den Staat mindestens erheblich einschränkt, gewinnt er eine reinere und freiere Auffassung des Evangeliums zurück, als sie seine konservativen Freunde besessen hatten.

Neben Bismarck stellen wir einen andren Helden des Zeitalters Kaiser Wilhelms, Albrecht von Roon. Ganz ähnlich wie bei Bismarck, sind bei ihm seine Heirat mit der Tochter eines schlesischen Pfarrers Samuel Rogge und die Eindrücke der Revolution von 1848 die Quellen seiner religiösen Ueberzeugungen. Auch er hat damals einfach die Auffassung vom Christentum angenommen, die in den konservativen Kreisen gang und gäbe war. Und er hat an dieser Anschauung unentwegt festgehalten. Nirgends außerhalb der Kirche findet er die autoritative Kraft, durch die die sittlichen Hebel des Christentums in Wirksamkeit gesetzt werden. Der moderne Staat ist unfähig dazu. Er bedarf ebensowohl als der antike des transscendentalen Moments; mit Gesetzesparagraphen allein ist da nichts zu machen. Mit dem menschlichen Richter glaubt jeder durch List oder Gewalt fertig zu werden, und mißglückt dies, so hat der Verbrecher bloß Ungeschick bewiesen oder „Unglück gehabt". Der innere Richter

aber wird in Inaktivität versetzt, indem man die himmlische Gerechtigkeit ins Reich der Fabeln verweist. . .

Darum aber muß der Staat auch Alles thun, um die Autorität im Volke zu pflegen. Eben dies hat Roon an der Gesetzgebung Falks und Herrmanns zu tadeln gehabt, daß dadurch die Autorität, deren das Volk so dringend bedürftig sei, erschüttert werde. Freilich diese Autorität suchte er in der evangelischen Kirche, nicht in der katholischen. Hat er auch einmal geschrieben, daß er den Papismus als wirksame Polzeiinstitution schätze und nicht mitthun wolle, den Katholizismus mit all seinen mannigfachen Verdummungsapparaten lächerlich zu machen, so hat er doch ebenso, ja klarer wie Bismarck, den unfehlbaren Papst als Feind beurteilt, den Kampf gegen die Ultramontanen zwar nicht mit Begeisterung aber doch mit klarer Einsicht in seine Notwendigkeit geführt, und es noch nach den Attentaten, als so viele nach der rettenden Autorität Roms ausschauten, für undenkbar erklärt, daß Bismarck diesen Kampf „um der kirchlichen Zeloten aller Konfessionen willen mit einer freiwilligen Chamade beschließen könne."

Wie eng er aber Politik und Religion, Staatsinteresse und Gottes Sache, verband, zeigt sich besonders deutlich darin, daß er auch seine besondre Aufgabe, den Kampf um die Militärreorganisation, als göttlichen Beruf ansah. Er war sich bewußt, damit Gottes Willen zu vertreten. Er sah im Liberalismus schlechtweg den Abfall von Gott und seinem Wort. Eben aus diesem Glauben, für eine heilige Sache zu stehen, schöpfte er den freudigen Mut und die zähe Energie, wodurch er sie gegen Unverstand und Gehässigkeit zum Siege führte. Man könnte dafür unzählige Stellen aus seinen Briefen anführen. Um so merkwürdiger ist ein Brief an seinen nächsten Freund Perthes in Bonn, worin er offen darlegt, wie schwierig es für den Staatsmann doch zuweilen ist, die Forderungen christlicher Sittlichkeit mit dem Staatsinteresse zu vereinen. Wenige Tage vor dem Ausbruch des „Bruderkrieges" 1866 schreibt er ihm:

Wie überaus schwer ist es doch, bei allen solchen und ähnlichen Ereignissen und Handlungen im Einklang zu bleiben mit der eignen sittlichen Erkenntnis. Im Kampfe der Meinungen wie der Schwerter sich der christlichen Bruderliebe bewußt zu bleiben, als Pflicht, und dennoch das Nieder-

schmettern des Gegners als erkannte notwendige Pflicht zu vollbringen und physisch oder moralisch zu veranlassen: welch ein entsetzlicher Widerspruch, der sich trotz aller Reflexion immer von neuem aufdrängt.

Diese Aeußerung zeigt ein Aufdämmern des Gefühls für die Schwierigkeiten, die in dem Begriff des christlichen Staates liegen. Aber sie ist vereinzelt, Roon ist dadurch nicht erschüttert worden in dem Urteil, daß die Pflicht gegen Gott und die Pflicht gegen den Staat zusammenfallen und daß, was diesem förderlich ist, auch vor Jenem recht sein muß.

Auch hier, wie bei Bismarck, dürfen wir beobachten, daß die Unentbehrlichkeit der christlichen Grundlage des Staates sich gründet auf der Erfahrung von dem Segen des Christentums für das persönliche Leben. In der Ueberwindung seines heißen Ehrgeizes, in der seine Tage begleitenden Anfechtung schwerer, qualvoller Kränklichkeit, in der Versuchung überwältigender Erfolge, in der Zwangslage mächtiger Entscheidungen hat er seinen Glauben als Stütze und Kraftquelle erprobt. Was ist es aber, das ihm das Christentum für das persönliche Leben so wertvoll macht? Auch bei ihm finden wir es als Quelle des Pflichtgefühls gewertet, auch ihm ist der Ernst der Verantwortung vor dem himmlischen Richter immer gegenwärtig. Aber wichtiger ist ein Andres. Dies nämlich, daß sich der Christ unter allen Umständen auf Gott verlassen, seiner väterlichen Führung vertrauen darf, daß alle Widerfahrnisse des Lebens dem Glauben zu heilsamen Schickungen des himmlischen Vaters werden. Durch seine Ernennung zum Regimentskommandeur in Thorn 1850 gekränkt, sagt er seiner Frau: „Gott wird schon wissen, wozu es gut ist, daß ich dorthin gehe". Gott sitzt im Regimente: an diesem Satz richtet er sich in den bewegtesten Stunden immer wieder auf. Gerne gehen seine Gedanken dem Erziehungsplane der göttlichen Vorsehung nach:

Wenn dem einen Menschen das Leben leicht, dem andern schwer und sauer gemacht wird, so ists eben nicht zufällig, auch nicht von Menschen so geordnet, sondern von einem höhern Ratschluß, der eben die härter gesottenen, aber noch nicht ganz aufgegebenen Sünder in immer schwerere Tretmühlen setzt, damit sie zur vollen Erkenntnis und zur völligern und willigern Hingebung kommen.

Fast zum Uebermut wird dieser Vorsehungsglaube grade in

den härtesten Kämpfen. So schreibt er mitten in den heftigsten parlamentarischen Debatten des Jahres 1862, die durch seine Isolierung im Staatsministerium noch erschwert waren:

Das alles sind zwar keine Daunenkissen; indessen schlafe ich mit und auf diesen Sorgen Gott Lob meist recht ruhig, weil ich vertraue, daß Recht doch Recht bleiben muß und dem alle frommen Herzen zufallen werden. Ich bete oft recht herzlich um unverringerte Zuversicht und mache mir dann, wenn sie recht groß und sicher von mir empfunden wird, Gedanken, ob nicht mehr Sorgen und Vorsicht zu meiner Pflicht gehören, besonders, wenn ich mich ertappe, daß ich nahe daran bin, die Gegner zu unterschätzen, wozu der Hochmutsteufel die schwache Natur ab und zu verführen will. „Schlecht und recht, das behüte mich" — so sollte man immer denken.

Umgekehrt wird dies Gottvertrauen zu dankbarer Demut grade in den Zeiten glänzender Erfolge:

Was in diesem Kriege (1866) geleistet, das ist geschehen durch Gottes gnädige, unmittelbare Fügung. Da hat niemand Dank verdient, als der Herr des Himmels, der alles gethan hat.

Und nach 1870 steht er mit ehrfürchtigem Schauer dem großen Gottesgericht gegenüber, „zu dessen Werkzeugen der Herr uns arme Sünder erkiest hat". Unwillkürlich wird man, wenn man beobachtet, wie Roon die ganze Religion im Vorsehungsglauben aufgeht, an das Wort Ritschls erinnert, daß der Glaube an die väterliche Vorsehung Gottes die christliche Weltanschauung in abgekürzter Gestalt sei.

Nur noch ein andres Moment der Offenbarung ist es, das ihm daneben wertvoll und wichtig ist, die Aussicht auf die Ewigkeit:

O wie eitel sind alle andern Wünsche und alles andre Sehnen gegen das eine wahrhaftige, allein berechtigte Ziel aller Erdenhoffnung und alles irdischen Strebens: das selige gläubige Ende der Wallfahrt mit der Zuversicht des Wiederfindens in einem freiern, aller Erdennot und aller Erdenpein enthobenen Dasein.

An Bismarck schreibt er:

Innigst hoffe und wünsche ich, daß Sie neben und nach den Mühen und Leiden Ihrer großen Rolle das Bewußtsein sich erhalten, resp. wieder beleben: daß die Triumphe und Erfolge menschlicher Größe, daß alle Freude, aller Glanz und Schimmer dieses unsers dunstigen, fröhnerischen Erdendaseins — nichts sind im Vergleich mit der uns in Jesu Christo verheißenen einstigen Herrlichkeit.

Ein Doppeltes lag ihm in diesem Ewigkeitsgedanken: ein immerwährender Antrieb zur Selbstprüfung, „zur Bezahlung seiner

Schulden an Liebe", zugleich aber auch die stärkste Ursache seiner eisernen Festigkeit und Ueberzeugungstreue.

Blicken wir von dem Charakterbilde Roons zu dem Bismarcks zurück, so bemerken wir gleich, daß wie in manchen Lebensführungen, so auch in ihrem Verständnis vom Christentum eine große Aehnlichkeit obwaltet, — wenigstens dann, wenn wir die oben geschilderte Entwicklung in Bismarcks Schätzung des Christentums für den Staat einmal außer Betracht lassen. Und zwar darf man ihre Stellung als supranaturalen Rationalismus bezeichnen. Der rationalistische Charakter ihrer Frömmigkeit wird durch folgende Beobachtungen deutlich: Zunächst es fehlt derselben jede bewußte Beziehung auf Jesus Christus. Ihr Gottvertrauen ist ihnen Naturkraft, etwas Selbstverständliches und Vernünftiges. Unglaube ist ihnen ein Rätsel und Frevel zugleich. Auch wo, wie es bei Roon vorgekommen ist, Zweifel auftauchen, wird nicht auf „theologische Deduktion", sondern auf das Zeugnis eines erfahrenen, durchgebildeten christlichen Laien reflektiert. Die Gewißheit ihres Glaubens wird aus der Betrachtung der Führungen Gottes mit dem Vaterland und dem persönlichen Leben gewonnen. Dies, nicht die Erfahrung der Sündenvergebung durch Christus, ist die Hauptsache. Einen klaren Gesamteindruck von Jesus haben sie schwerlich gehabt; selbst seine Worte treten auffällig hinter Psalmstellen und sonstigen Kernsprüchen zurück. Damit soll nicht gesagt sein, daß ihnen nicht beiden ein lebhaftes Gefühl für ihre Fehler und Schwächen, für die Unzulänglichkeit ihres Thuns und ihre Versäumnisse inne wohnte. Aber die Bitte um Vergebung wird nicht mit Christi Werk, sondern unmittelbar mit der Erfahrung der Güte Gottes verknüpft. Vor allem aber ist rationalistisch die Verbindung der Unsterblichkeits- und Vergeltungsidee mit der sittlichen Treue im Beruf. In Luthers Sinn ist die Wurzel aller Sittlichkeit, stärkstes Motiv zum Gehorsam gegen Gottes Willen die Dankbarkeit für die Wohlthaten Christi. Hier ist es die heilige Scheu vor dem bevorstehenden Gericht.

Supranatural aber ist dieser Rationalismus, insofern er durch Offenbarung verbürgt erscheint und insofern das Ziel des Glaubens im strengen Sinne jenseitig gefaßt wird.

Theologischer Sprachmißbrauch hat es dahin gebracht, daß man die Charakteristik als Rationalismus als eine Beschuldigung aufzufassen pflegt. Das ist natürlich nicht meine Meinung. Ich denke dabei an die etwas nüchterne, aber strenge Religiosität, die der Mutterboden der Erhebung von 1813 gewesen ist.

Man erinnert sich noch des Aufsehens, das die Trostgedanken des Grafen Moltke hervorriefen. Seine Anschauung vom Werte des Christentums für Staat und Gesellschaft deckt sich nicht mit der Roons und Bismarcks. Zwar erkennt auch er an:

Das Christentum hat die Welt aus der Barbarei zur Gesittung emporgehoben. Es hat in tausendjährigem Wirken die Sklaverei beseitigt, die Arbeit geadelt, die Frau emanzipiert und den Blick in die Ewigkeit eröffnet.

Aber in Wahrheit ist das gar nicht das, was man gemeinhin Christentum nennt. Christentum ist nicht das Dogma, d. h. Vorstellungen, die das menschliche Begriffsvermögen übersteigen — dadurch ist die Welt vielmehr verheert —, sondern die Moral, die der Kern aller Religion ist. Moral aber ist nicht eine geschichtlich gewordne Größe, sondern ein Natürliches, Gemeinmenschliches bei Juden und Heiden und Christen, es ist das, was die Vernunft als vernünftig erkennt. Dadurch, daß diese moralische Vernunft in stetem Kampf mit dem Körper, seiner Schwäche und Begierde liegt, entsteht nun allerdings ein doppelter Trostgedanke: daß der Herr, der uns unvollkommen schuf, nicht das Vollkommne von uns fordern wird, und daß die Seele unsterblich ist.

D. h. das Christentum als Religion ist wertlos, ob zu Buddha oder Allah gebetet wird, ist schließlich gleich. Jede historische ist nur eine Form der allgemeinen natürlichen Religion, die etwa in der Unterordnung unter den Gott des Naturgesetzes und in Hoffnung der Unsterblichkeit besteht, und ein Postulat der praktischen Vernunft, eine Folgerung aus dem Dasein des Gewissens ist.

Das ist reiner Rationalismus. Aber hinzugefügt muß werden, daß Moltkes Religiosität in seinen Briefen reicher erscheint als in dieser dürftigen theologischen Vergegenwärtigung. Zwar nicht das, was der Christ Sündengefühl nennt, aber doch ein lebhaftes Bewußtsein des eignen Unvermögens und der Unvollkommenheit der Welt ist ihm eigen gewesen. In allen gehobenen

Augenblicken des Lebens findet seine Stimmung keinen andern, als religiösen Ausdruck. Den Zusammenhang mit der Kirche hat er gepflegt, und nicht nur um des guten Beispiels willen. Vor allem aber dürfen wir die immer wiederkehrende Beschäftigung mit religiösen Fragen als ein Zeichen dafür nehmen, wie wenig ihm doch selbst die Religion in der Moral aufgegangen ist.

Diese Auffassung Moltkes mag den Uebergang bilden zu der Schätzung des Christentums für den Staat, die wohl unter den Politikern die weitest verbreitete ist, wenn ich auch nur einen Vertreter dieses Typus nennen kann. Es ist die Anerkennung der Unentbehrlichkeit des Christentums für das Volksleben verbunden mit persönlicher Ablehnung. Wir finden diesen Standpunkt in der kürzlich erschienenen Biographie des badischen Staatsministers Jolly. Daß Jolly für sich persönlich keinerlei religiöse Bedürfnisse kannte, zeigt nicht nur der Mangel jeglichen religiösen Ausdrucks in seinen Briefen und Reden, selbst in Momenten, die durch ihre geschichtliche Größe gradezu einen solchen herausfordern, sondern es wird uns auch von seinem Biographen ausdrücklich bestätigt:

Jolly war nicht religiös, sondern reiner Rationalist; die bei ihm überhaupt wenig entwickelte Phantasie schuf ihm auch keine Vorstellungen über das Verhältnis des Menschen zu Gott. Aber er war von strengster Moralität und durch Beobachtung und Nachdenken von der großen Bedeutung der Religion für die Sittlichkeit der meisten Menschen überzeugt, und deshalb trat er jederzeit mit warmem Eifer für alle religiösen und diejenigen kirchlichen Interessen ein, denen nicht solche des Staates gegenüberstanden, und zwar für die Interessen beider Kirchen mit gleicher Wärme, da er sie als Religionsanstalten einander völlig gleichstellte.

Diese letztere Bemerkung läßt schon erkennen, wie sehr Jolly die Kirchen von außen als ein danebenstehender ansah. Für den prinzipiellen Unterschied zwischen Protestantismus und Katholizismus blind, hält er für das Wesentliche der Religion eine Summe von Lehren und Forderungen, deren ein großer Teil beiden Konfessionen gemein ist, während, was jede für sich dazu setzt, nicht sehr in Betracht kommt:

Alle praktischen Grundwahrheiten der Religion, welche das Herz erheben und den Menschen stählen in den Kämpfen, Stürmen und Enttäuschungen dieses Lebens, die kindliche Verehrung Gottes, die Reinheit

und Keuschheit, die Wahrhaftigkeit, Demut, Nächstenliebe, alle diese Tugenden werden von allen Konfessionen gleichmäßig gelehrt und von ihren Angehörigen gefordert.

Warum brauchte nach Jollys Meinung das Volk Religion? In aller wünschenswerten Deutlichkeit läßt sich das aus seinen Reden bei Beratung eines Volksschulgesetzes erkennen:

Der Religionsunterricht in der Volksschule ist, wenn nicht die schlechthin einzige, so doch jedenfalls die weitaus wichtigste Quelle des Idealismus des Volks. Für die Angehörigen der Volksschule ist die kräftigere Kost der ernstesten religiösen Unterweisung völlig unentbehrlich, um sie zu sittlich tüchtigen, für das bürgerliche Leben brauchbaren Menschen zu entwickeln. Der müßte nichts aus der Geschichte gelernt haben, der nicht erkennt, daß mit dem Untergang der Volksreligion auch der beste und kräftigste Teil des Volkslebens unrettbar verloren ist.

Als ein Ersatz höherer Lebensweihe durch Kunst und Wissenschaft erscheint hier das Christentum, von seinem Inhalt wird gänzlich abgesehen, es leistet den einfachen Leuten, was den Gebildeten, wie Jolly selbst, etwa das Theater, geistiges Schaffen und Herrschen leisten.

Man kann die Betrachtung der Religion als Mittel zum Zweck nicht weiter treiben. Aber schelten sollten wir auch solche Anschauung nicht. Es ist doch eine gewaltige Anerkennung für das Christentum, daß ihm eine Aufgabe anvertraut wird, deren Lösung für den Bestand des Staates unumgänglich ist und die er doch aus sich selbst heraus nicht zu wege bringt: die Erziehung des Volkes zur Sittlichkeit.

Wie weit wohl sind die Auffassungen des Christentums, die wir bei den genannten Staatsmännern beobachtet haben, typisch für die Politiker zweiten und dritten Ranges? Wir wissen darauf keine bessere Antwort, als an einem lehrreichen Beispiel das religiöse Verständnis unserer Parlamente zu untersuchen. Solches Beispiel liefern uns die Verhandlungen des Preuß. Abgeordnetenhauses über den Volksschulgesetzentwurf des Grafen Zedlitz-Trützschler (Januar, Februar 1892), aus denen wir im folgenden nach den stenographischen Sitzungsberichten zitieren.

Das Wahlsystem des preuß. Abgeordnetenhauses schließt bekanntlich die Sozialdemokratie von der Teilnahme aus. Daher mag es rühren, daß fast keine Stimme dort den Nutzen der christ-

lichen Religion für den Staat anzufechten laut geworden ist. Die Redner aller Parteien erkennen dies an. Eine Ausnahme machte nur der Abgeordnete Professor Virchow:

Daß der Versuch sehr häufig gemacht worden ist, einen Staat auf religiöse Grundlagen zu stellen, ihm einen Schutz zu geben durch eine Religion, ist genügend bekannt. Ich darf aber wohl hinzufügen: wenn wir erst einmal bei der Religion oder Konfession im Sinne einer staatserhaltenden Einrichtung angekommen sind, dann haben wir auch immer gleich das Priestertum vor uns und zwar das organisierte Priestertum, und wenn es auch nicht jeden Augenblick seinen Hohenpriester besitzt, so findet der sich doch thatsächlich im Laufe der Zeit ein. Wenn bei uns ein solcher Hoherpriester bis jetzt nur für die katholischen Mitbürger vorhanden ist, so wissen wir doch, daß die Herren in der Generalsynode recht gern einen protestantischen Hohenpriester entstehen sehen würden. Aber sonst fehlt er nirgends, wenn Sie die Geschichte durchsehen von Aegypten an bis auf die heutige Zeit, wo wir ja in dem Selbstherrscher aller Reußen und in dem Beherrscher aller Gläubigen noch die Repräsentanten solcher theokratischen Staaten vor uns sehen. Immer ist es das organisierte Priestertum, welches eigentlich das bedeutet, was Sie jetzt Religion nennen wollen. Wenn Sie das nicht mit einander identifizierten, wenn Ihnen nicht das Priestertum, die Kirche als die Religion erschiene, dann würden Sie ja nicht sagen, Religion und Konfession seien identisch. Der Herr Kultusminister sagt ganz einfach von seinem Standpunkte aus: Ich sehe vor mir nirgends die Religion als solche und daher bin ich genötigt, mich mit der Konfession abzufinden, ich muß die Konfession als das einzig Vorhandene nehmen. Und mit der Konfession nimmt er nicht mehr die Religion, sondern schon die Teilung derselben. Diese Teilung aber konzentriert sich schließlich eben im Priestertum. . . .

Ich will mich nicht vertiefen in historische Erinnerungen daran, wie wenig die Religion an sich imstande ist, die bösen Triebe der Menschen zu unterdrücken. Die Zahl der Verbrecher ist bis in die heutige Zeit hinein — wir haben ja deren recht bekannte auch in Preußen gehabt, die mit Bibelversen vollgestopft waren und ihre konfessionellen Dogmen sehr wohl kannten —, die Zahl solcher Personen, die nichts destoweniger die größten Verbrechen begingen, ist keine kleine. Die Konfession hat sie nicht gehindert; im Gegenteil, unter dem Vorwand der Religion sind alle möglichen Grausamkeiten begangen.

Die menschliche Gesellschaft kann also der Religion entbehren. Wenn das vielen so ungeheuerlich erscheint, so rührt das daher, daß die Meisten glauben, es gäbe keine Moral ohne Religion. Aber:

Ich werde immer den Standpunkt vertreten und trage kein Bedenken, ihn auch hier wieder ausdrücklich zu markieren, daß Religion und

Moral nicht identisch sind. Der Herr Kultusminister hat in seiner Vorlage allerdings alles gethan, um diese Verbindung so eng wie möglich werden zu lassen. Er trennt religiös und sittlich gar nicht von einander; er macht immer einen Verbindungsstrich zwischen diesen zwei Worten. Religiös-sittlich, christlich-sittlich wird immer durch den Bindestrich verbunden, als ob es gar keine Moral in Preußen mehr geben soll, als konfessionelle. Aber, meine Herren, es giebt doch — und man mag die Schule einrichten wie man will, man wird das nie vernichten können — es giebt doch auch eine blos menschliche Moral, eine Moral, welche beruht auf der innern Stimmung des Menschen, ganz abgesehen davon, welches seine Konfession oder seine Religion ist... Nun ich sage, diese natürliche Moral, vermöge deren das Gute und das Wahre und das Schöne auch gut und wahr und schön bleibt, gleichviel unter welchen Umständen es hervortritt, von welcher Konfession es ausgegangen ist, oder ob es ohne alle Konfession gekommen ist — warum sollte es denn nicht möglich sein, eine Erziehung zu machen, welche sich auf die Natur des Menschen stützt, die natürlichen Eigenschaften desselben ausbildet und von ihnen aus das Handeln des Menschen zu bestimmen sucht?

Aus diesem Grunde besteht also gar kein Interesse für den Staat, Religion und Kirche ausdrücklich zu pflegen, vielmehr wird er um der Gefahren willen, die von der Hierarchie her dem Staat wie der Bildung drohen, eher darauf bedacht sein müssen, die Kirche schwach zu erhalten.

Diese Ausführungen Virchows aber deckten sich nicht mit der Meinung der meisten Redner. Zunächst empfanden viele der Liberalen, daß die von ihm vertretene Untrennbarkeit von Religion und Konfession eine indirekte Stärkung des Standpunktes des Entwurfes sei. Denn ganz denselben Gedankengang benutzten, wie die konservativen Redner, so der Ministerpräsident und der Kultusminister zum Erweis, daß, wer überhaupt religiöse Erziehung der Jugend wolle, genötigt sei, auch der Konfessionalität der Schule zuzustimmen:

Religion ist nur möglich auf Grund der Konfession... Die Religion ist in ihrer Betätigung immer abhängig von einem gewissen Bekenntnis... Was sind Grundlehren des Christentums? Wir sind der Meinung, daß diese Grundlehren des Christentums den Kindern nur in den Formen beigebracht werden können, wie sie Katechismus und Christenlehre geben.

Dieser These gegenüber verfochten die liberalen Redner mit Energie die Möglichkeit einer Unterscheidung zwischen Christentum und Konfession:

Die Hauptgrundlage der Erziehung ist für Katholiken und Protestanten die gleiche, das Christentum. Man könnte glauben, als ob unsre tausendjährige Kultur nicht beruhte auf dem Christentum selbst, sondern erst auf der Strahlenbrechung, die entsteht durch die verschiednen konfessionellen Bekenntnisse. ... Wir wollen, daß in der Schule die Grundlehren des Christentums gelehrt werden, wie sie etwa in der Bergpredigt zum Ausdruck gekommen sind. Wir wollen das allen Christen Gemeinsame hauptsächlich zum Gegenstand des Religionsunterrichts machen.

Aber auch die Auffassung von der Verschiedenheit von Religion und Moral fand Widerspruch. Nicht nur der Kultusminister führte aus, daß Moral ohne Religion nicht existiere:

Ich glaube, eine ganz allgemein menschliche Moral giebt es nicht; es giebt eine allgemein menschliche Unmoral, aber keine allgemein menschliche Moral und es ist eben die Aufgabe aller Religionen und ganz besonders des Christentums gewesen, dies dem Menschen angeborene nicht Moralmäßige in Moral umzusetzen. Wäre das nicht richtig, meine Herren, dann brauchten wir Religionen überhaupt nicht.

Sondern auch ein liberaler Redner erkannte grade darin den Wert der Religion, daß in ihr Moral enthalten sei: „Was die Gesellschaftsordnung aufrecht erhält, sind jene ewigen Sittengesetze, welche wir in jeder Religion, wenigstens in jeder Kulturreligion, erkennen".

Aber auch wo man die Unentbehrlichkeit der christlichen Moral für den Staat anerkennt, wird der Religion und ihrem Inhalt jede Beziehung auf die Welt des Staates abgesprochen.

Wer der Meinung ist, mit konfessionellen Citaten aus dem Katechismus, mit Bibelversen, mit dem Gesangbuch die Sozialdemokraten bekämpfen zu wollen, der kommt mir vor, wie jemand, der in den Krieg ziehen will mit einem hölzernen Säbel oder mit einer Armbrust. Die Sozialdemokraten können, wenn sie nicht ungeschickt sind, sich mit jedem religiösen Bekenntnis abfinden. Die Religion hat es zu thun mit den Vorstellungen vom Jenseits; die Sozialdemokratie erörtert Fragen des Diesseits, materielle Fragen, wie es diesseits besser bestellt werden kann. Nun, meine Herren, entweder ist die Verwirklichung der sozialdemokratischen Probleme möglich oder sie ist nicht möglich. Wäre die Verwirklichung der sozialdemokratischen Probleme möglich, nun, warum soll man dann wegen der Vorstellungen über das Jenseits auf die Verbesserungen des Diesseits verzichten? Eins verträgt sich sehr wohl mit dem andern. Es heißt: bete für das Jenseits, aber das schließt nicht aus: arbeite für das Diesseits. Das Christentum verträgt sich mit jeder Regierungsform und verträgt sich mit jeder Gesellschaftsform. Sind die sozialdemokratischen Probleme nicht

möglich in ihrer Verwirklichung, nun, so muß dies den Anhängern nachgewiesen werden im Wege der Ueberzeugung, des Verstandes. Mit Glaubensartikeln können Sie in dieser Beziehung absolut nichts machen.

Dieser Anschauung wurde dann von konservativer Seite entgegengehalten:

Der Herr Abgeordnete sagt, mit Glaubensartikeln würde nichts auszurichten sein, sondern mit Verstandesüberzeugung. Ach Sie kennen das menschliche Herz nicht, wenn Sie das glauben. In diesem Durcheinander der verschiedenen Weltanschauungen, in diesem Kampf zwischen reich und arm, vornehm und gering, gebildet und kleinem Mann, in dem wir heute stehen, sodaß wir nicht wissen, wie wir zum Siege, geschweige denn zum Frieden kommen sollen —, da vermag der Verstand, dieser platte Verstand sehr wenig. Das Herz macht es. Wie wollen Sie die großen Unterschiede im sozialen Leben anders überbrücken als dadurch, daß Sie sich an eine centrale Macht im Menschen wenden? Sie müßten ja bei jedem Menschen eine besondere Art von Ueberzeugung anwenden. Nein, das können Sie nicht. Aber in der Religion, in dem lebendigen Glauben an eine überirdische Welt, die in das irdische hineinwirkt, liegt die Macht, die alle Verhältnisse zugleich ergreift, alle Herzen zugleich befriedigt und hier zum Glück beiträgt, während sie die Augen auf ein ewiges Leben richtet. Dazu muß man freilich von der Religion etwas verstehen. Wenn aber der Herr Abgeordnete sagt, für die Sozialdemokratie und ihre Bekämpfung habe das keine Bedeutung, so führe ich ihm ein bekanntes populäres Wort der Sozialdemokratie an: Entweder es giebt keinen Gott — so hat ein Sozialdemokrat gesagt — dann können wir machen, was wir wollen; oder es giebt einen, dann sind wir geleimt.

Was bei dieser Ueberschau auffällt, ist der absolute Mangel an Verständnis für die Selbständigkeit der Religion, ihre Wertung unter dem Gesichtspunkt von Nebenzwecken, die sie erreicht oder nicht erreicht. Ganz vereinzelt freilich ist die Warnung ausgesprochen worden:

Wer bei der Religion Nebenzwecken dient, der setzt sich immer der Gefahr aus, daß er beurteilt wird, als ob es ihm mehr um diese Nebenzwecke, als um die Religion selbst zu thun sei.

Aber die allgemeine Anschauung geht dahin, daß das staatliche Interesse an der Religion nur die Erzielung gewisser, ihm erwünschter Tugenden betreffe. Schließlich also liegt auch hier eine Verweltlichung des höchsten Gutes vor: dies höchste Gut ist die staatliche Ordnung, das friedliche Zusammenleben der Menschen. Als ob nicht vielmehr auch der Staat nur eine sittliche Ordnung wäre zum Zweck des ewigen Lebens der Persönlichkeiten! Als ob nicht der Staat

Religion zu pflegen und seinen Bürgern durch die Erziehung zu vermitteln hätte, weil er ihnen die Gelegenheit und Möglichkeit zur Ausbildung freier und edler Persönlichkeit schuldig ist! Wir sind längst daran gewöhnt, daß in den Parlamentsverhandlungen, wo es sich um Förderung von Kunst und Wissenschaft handelt, nach dem Nutzen nicht gefragt wird, man würde das für ein Zeichen von Unbildung halten; aber unsre Staatsmänner scheinen noch weit von der Einsicht entfernt, daß auch die Religion würdig, vor allem andern würdig ist, um ihrer selbst willen geliebt und gepflegt zu werden.

Diese Skizze würde zu unvollständig sein, wenn wir auf unsrem Streifzug durch die Welt der Politik nicht noch eine Stufe tiefer stiegen: in die Region der Presse. Man kann in der deutschen Presse der Gegenwart eine dreifache Stellung zum Christentum unterscheiden. Ein großer Teil der Blätter hat für das Christentum gar kein Verständnis. Er betrachtet es als tot, als Cadaver, der in unerklärlicher Weise mitten in der modernen Welt immer noch nicht begraben ist. Eine zweite Gruppe von Blättern, konservative Zeitungen, in deren Redaktionen nicht selten vormalige Geistliche mit tätig sind, bekennen sich ausdrücklich zum Christentum der Kirche. Eine dritte Gruppe, freikonservative, nationalliberale und einige freisinnige Blätter, suchen Antipathie gegen die Kirche mit relativer Anerkennung des Christentums zu verbinden.

Nur von der zweiten und dritten Gruppe haben wir zu handeln.

Vier Momente sind es, wodurch die Auffassung des Christentums in der konservativen Presse bestimmt ist: Offenbarung, Wunder, das Glauben und die Kirche. Christliche Religion ist Sache göttlicher Offenbarung, nicht menschlicher Entwicklung. Das verleiht ihr die einzigartige Autorität. Diese Offenbarung ist die Bibel oder die Geschichte, die Tatsachen, die in der Bibel erzählt sind. Ein Extrakt der Offenbarung ist das Apostolikum. Es nimmt an der Autorität der Offenbarung teil. Die darin aufgeführten Tatsachen sind gegeben, der Forschung und Kritik entrückt, sie dürfen fordern, daß man ihnen glaubt. Zweifel daran ist Sünde. Sie sind die Wahrheit, und jedes Suchen nach Wahrheit, wie es

das Wesen der Wissenschaft bildet, ist deshalb hier unnötig, wenn nicht eine Anmaßung und Ueberhebung. Wesentliches Stück der Offenbarung, aber ja gradezu ihr Kennzeichen und göttliche Beglaubigung, ist das Wunder, und zwar das Wunder im massiven Sinn, das in der Durchbrechung der Naturgesetze und des kausalen Zusammenhangs besteht. Um des Wunders willen, das nicht begriffen werden kann, ist die Aneignung der Offenbarung das Glauben, Unterwerfung, Unterdrückung aller theoretischen Bedenken. Dies ist vornehmlich Bewährung des Christenstandes, Merkmal des wahren Christen: je mehr er glaubt, desto reifer ist er. Wer ein gläubiger, positiver Christ ist, das ergiebt sich aus seiner Stellung zur Bibel, nicht sowohl aus seiner praktischen Stellung zur Welt. Der Unglaube, d. h. das Nichtfürwahrhalten, oder wie man auch sagt: die Leugnung einzelner oder vieler biblischer Tatsachen, darf nicht in der Kirche geduldet werden, während die sittliche Sünde in ihr vergeben wird. Denn die Kirche ist Gemeinschaft der Gläubigen, die die biblische Offenbarung bejahen, — wer das nicht thut, mag sich eine besondere Religionsgemeinschaft gründen. Sie, die Landeskirche oder die lutherische Kirche oder die evangelische Kirche, immer als eine sichtbare mehr oder minder ausgebaute Organisation gedacht, ist in erster Linie Hüterin und Bewahrerin der Offenbarung, deshalb auch Trägerin der Autorität derselben. Sie ist von Christus gegründet und sie ist das Gefäß des heiligen Geistes, der die Verheißungen gelten, daß der Geist sie in alle Wahrheit leiten wird und daß die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen sollen. Ihre Hierarchie ist die Vertretung, ihre Synodalbeschlüsse die Stimme der Kirche. Gegen alle Angriffe der Wissenschaft u. s. w. sitzt Gott im Regimente und schützt seine „Kirche".

Dieses Christentum steht natürlich im denkbar schroffsten Widerspruche gegen Alles, was moderne Weltanschauung heißt. Diesen Gegensatz betont die konservative Presse immer aufs neue, gegen Versuche der Versöhnung des Christentums mit moderner Wissenschaft u. s. w. richtet sie ihre heftigsten Angriffe. Alles, was modern scheint, wird als unchristlich stigmatisiert. Auch die politischen und sozialen Meinungsverschiedenheiten werden auf religiöse Unterschiede zurückgeführt. So erscheint nicht nur die Sozialde-

mokratie, bei der dies ja insofern zutrifft, als sie eine eigne Weltanschauung besitzt, sondern auch der Liberalismus, die Frauenbewegung u. s. w. als unchristlich, nicht nur als politisch unpraktisch oder gefährlich.

Die Auffassung des Christentums in der liberalen Presse erscheint in vielen Stücken als das grade Gegenteil, sie verdankt ihre Form auch sicher mit dem Widerspruch, der ja im modernen Leben vielfach der Urheber und Bildner der Meinungen ist. Nach dieser Auffassung ist alles Harte, Geschichtliche, Tatsächliche in der Religion völlig Nebensache. Die biblischen Wunderberichte sind phantasievolle Einkleidung tiefer Natur- oder Gemütswahrheiten, die Dogmen Symbolisierungen abstrakter Ideen. Die Legende von Weihnachten prägt das Gefühl aus, daß alles Gute und Große im Menschenleben verdankt wird, die Ostergeschichte, daß der Wahrheit und dem Glücksverlangen des Menschen Sieg und Erfüllung nicht fehlen kann. Man nimmt zu alledem dieselbe Stellung ein, wie zur Poesie und ihren Schöpfungen. Religion ist Weltverklärung, die Vorspiegelung einer schönen, freien, glückseligen Welt über dem harten Kampfe ums Dasein. Darin liegt ihr Wert für die Menschen, wie sie gemeinhin sind, ohne das würden sie ihr Los nicht gutwillig tragen. Der starke Mann freilich bedarf solcher Illusion nur sehr teilweise. Ihm wird die Religion zum Pflichtbewußtsein, oder sie wird dadurch ersetzt. Gewissenhaftigkeit, Wahrhaftigkeit, Charitas, Duldung sind die eigentlichen Kennzeichen der Religiosität. Was dem Christentum besonders zu danken ist, ist die Idee der Freiheit des Gewissens, der Ueberzeugung, der Wissenschaft. Es ist unchristlich, diese Freiheit nicht anzuerkennen, sich überhaupt dem Freiheitsdurst der Menschheit entgegenzustemmen. Denn die Religion ist etwas ganz Subjektives, womit sich jeder für sich abfinden muß und nach seiner Façon abfinden soll. Sie spottet jedes Zwanges. „Die Art, wie sich jemand mit Gott zurechtfindet, ist die Sache seines eignen Gewissens, und er ist dabei an kein von der Kirche überliefertes Bekenntnis gebunden.“ Weil Religion so individuell ist, hat sie auch mit dem Gemeinschaftsleben der Menschen nichts zu thun, wo sie das beansprucht, besteht immer die Gefahr, daß die Vorstellungen von Gott und

Welt, die ein Einzelner oder eine Partei hat, Andern aufgedrängt werden sollen. Die Religion ist die beste, die sich mit der modernen Wissenschaft und den Ansprüchen des modernen Menschen am besten verträgt: ob Judentum oder Christentum, Katholizismus oder Protestantismus, ist verhältnismäßig irrelevant. Will die Religion noch weiterhin für die Menschheit Bedeutung haben, wenigstens für die gebildete Menschheit, so muß sie sich mit der modernen Weltanschauung versöhnen.

Es ist einleuchtend, daß hier von einer selbständigen Auffassung vom Christentum kaum gesprochen werden darf. Die Fragestellung ist die: Welches ist die Auffassung des Christentums, die uns im Kampfe für unsre sonstigen politischen oder sozialen Bestrebungen, seien sie nun konservative oder liberale, die wuchtigste Waffe liefert? Ein Verständnis aus der Sache heraus wird abgelehnt, nicht einmal ernstlich gesucht, die Tendenz ist ausschlaggebend. Das heißt aber auch nichts andres, als daß das Christentum nicht um seiner selbst willen geschätzt, sondern der Welt dienstbar gemacht wird.

Es mag für einen Politiker schwer sein, die Einsicht festzuhalten, daß es Dinge giebt, die nicht Mittel zum Zwecke der Staatswohlfart und doch von höchstem Werte sind, aber jede andre Schätzung des Christentums bedeutet eine Verkennung seiner Eigentümlichkeit und eine Bestreitung seines alle Welt und Kultur überragenden Wertes. Es wäre ein großer Gewinn der so heftigen Auseinandersetzung über das Recht des christlichen Sozialismus, wenn daraus die Einsicht in die selbständige Würde der Religion erwüchse und der Blick dafür geschärft würde, daß das Christentum mit allen weltlichen und politischen Interessen mehr unverworren bleiben muß, als dies nicht erst bei den Christlich-Sozialen, sondern in der politischen Praxis aller Parteien geschehen ist. Und es ist ein Zeichen von der religiösen Tiefe Naumanns, daß er auf die christliche Motivierung seines politischen Programms rund und nett verzichtet hat.

3.

Ehe wir uns nun in das Gebiet der zeitgenössischen schönen



Litteratur hineinwagen, sind zwei Vorbemerkungen unvermeidlich.

Zunächst, daß aus dem zu behandelnden Stoff vorweg alle historischen Romane, Epen, Dramen ausgeschieden werden, also Freytags Ahnen, Ebers orientalisch-römische Zyklen, Wilbruchs Hohenzollerndramen, Conrad Ferdinand Meyers, Julius Wolfs u. A. Werke. Es findet sich in ihnen vielerlei über das Christentum gesagt, aber wenn diese Dichtungen wirklich historische Kunstwerke sein wollen, so kommt in ihnen eben nicht ein gegenwärtiges, sondern ein vergangnes Verständnis des Christentums zum Ausdruck [1]).

Sodann, daß nicht meine Absicht ist, die Dichter unter allen Umständen mit dem Verständnis des Christentums, das aus ihren Werken spricht, solidarisch zu erklären. Dazu besteht ein Recht nur, wo sie ihren Schöpfungen eine bestimmte Tendenz aufgeprägt haben, — und solche werden wir daher für unsern Zweck in erster Linie heranzuziehen haben. Aber auch aus reinen Dichtungen dürfen wir die Aeußerungen über Christentum und Kirche, soweit sie Menschen der Gegenwart in den Mund gelegt sind, sammeln und sichten, freilich nicht als die eignen Anschauungen des Dichters, sondern als solche, die er in der Gegenwart beobachtet hat.

Unter allen zeitgenössischen Schriftstellern hat wohl keiner sich so lange und so unbestritten der Beliebtheit der lesenden Welt erfreut, wie Paul Heyse. In seinen Novellen wird die Berührung christlicher Themata beinahe ängstlich vermieden. Mir ist nur eine Stelle bekannt, wo ernstlich die Stellung zum Christentum in Frage kommt. Nämlich in der reizenden kleinen Weihnachtsgeschichte von Herrn Willibald und dem Frosinchen, wo der Dichter Herrn Willibald seine Ablehnung aller positiven Religion dem schlichtgläubigen Frosinchen so erklären läßt:

Grade weil ich finde, daß Alles, was wir Gott und göttliches Wesen nennen, über unsre enge Vernunft geht, weil es die Welt umfaßt und ewig ist, wir aber so schwache und kurzatmige Geister sind, wie die Funken, die in einem Herdfeuer aufspringen, grade aus Respekt vor dem

[1]) Die christliche Litteratur im engern Sinne, Gerok, Frommel, Evers u. s. w., fällt schon nach dem in der Einleitung ausgesprochenen Grundsatz außerhalb des Rahmens dieser Skizze.

Allerhöchsten und Ueberirdischen gehts mir gegen den Mann, wenn ich die guten Leute das Heilige sich zum Kindermärchen machen sehe und höre, wie sie mit ihrem Lallen die großen Geheimnisse auszudeuten meinen.

Diese positivistische Zurückhaltung hat Heyse selbst nicht beobachtet. Seine eigne Stellung erkennen wir am besten in seinem Roman: Die Kinder der Welt, einem Tendenzroman im guten und schlechten Sinne des Wortes. Wollen wir diese Auffassung verstehen, müssen wir die Grundstimmung ins Auge fassen, aus der sie entsprungen. Es ist diese:

Das sind arme Thoren, die sich und Andern vorschwatzen, wir seien Fremdlinge in dieser Welt. Hat unsre Mutter Erde uns darum aufsprießen lassen aus ihrem Schoß und mit ihrer Milch genährt, und unser Vater, der Aether, uns die Augen geklärt und die Sinne geweckt, daß wir wie heimatlose Waisen hier umherirren und lebenslang nicht erwarmen sollen? Nur eine träge, selbstsüchtige und verschrobene Seele kann sich widerwillig oder hochmütig von diesem traulichen Ort abwenden, wo sie wohnen und wirken soll, und den ihr jedes hülfreiche Thun so lieb machen würde.

Es ist der Standpunkt der reinen Diesseitigkeit, der aus diesen Worten spricht, und den der Dichter in dem ganzen Roman als den einzig haltbaren behauptet. Von hier aus ergiebt sich von selbst ein schroffer Widerspruch gegen alle Religion, oder wie Heyse seine Helden sagen läßt: gegen alle Metaphysik, gegen alle Vorstellungen von übersinnlichen Dingen. Wir brauchen sie nicht und sie nützen uns nichts. Denn auch der vermeintliche Zusammenhang mit der Moral besteht nicht. Im Gegenteil steckt in ihnen die Gefahr grober Unsittlichkeit. Der Erlösungsgedanke ist mindestens untersittlich, die kirchliche Praxis z. B. in der Konfirmation ist eine große Lüge, es ist unwahrhaftig, alle diese heilig gesprochenen Mythen und metaphysischen Legenden, an die kein gebildeter Mensch mehr glaubt, für den Grundstein unsrer Glückseligkeit auszugeben. Was aber bei den modernen Menschen, die der Dichter so groß und edel schildert, diesen Gegensatz zum historischen Christentum, dem Christentum der Kirche, noch steigert, ja zu heller Empörung stachelt, das ist der Anspruch dieses Christentums, die Wahrheit zu haben und jede andre Lösung des Daseinsrätsels für Irrtum oder Sünde zu erklären.

Sie (die Christen) wissen es nicht, wie viel mehr Mut und Demut dazu gehört, sich zu gestehen, daß man Gott nicht erkennen kann, als sich

für sein Schoßkind zu halten, dem er das Weltgeheimnis ins Ohr gesagt und es damit aller weiteren Sorgen überhoben habe.
Gegen nichts regt sich deshalb Widerwille und Hohn so scharf, als gegen das Bedauern, das die Kinder Gottes für die Ungläubigen haben, und gegen ihre Versuche, sie mit Zwang oder mit Sanftmut zu bekehren, sowie gegen die staatliche Verfehmung radikaler und atheistischer Ideen.

Von dieser fast feindselig zu nennenden Grundstimmung aus erklärt es sich, daß der Dichter uns nur zwei Sorten von Frommen zu schildern weiß: Schurken und Beschränkte. An dem Schurken, der zugleich Christ ist, hat Heyse das Christentum abgemalt, das lediglich im Genuß des Ewigen, Schauen und Erleiden Gottes besteht. Es giebt ja in der Tat einen solchen mystischen Quietismus, und Heyse kann sich auf die Geschichte berufen, daß er oft mit argen und bösen Lastern sich hat vereinigen lassen, eben weil hier Moral und Religion von einander getrennt sind. An den beschränkten Christen hat Heyse zeigen wollen, wie die Annahme der christlichen Vorstellungen vom Jenseits den Menschen eng und kleinlich mache, ängstlich gegen jede freie Regung der Seele, geringschätzig gegen das Suchen der Wahrheit, pharisäisch gegen jeden Fehltritt und Irrtum, — dabei freilich auch in kleinen Verhältnissen bescheiden, liebenswürdig, eifrig in Flickwerken der Nächstenliebe. Aber grade so erprobt Heyse, daß die Vorstellung von einem Gott, zu dem man betet, die Menschen auf der Stufe von Kindern festhält, und der ungeheuren modernen Welt schlechterdings unwürdig ist.

Wichtiger als diese Ablehnung und Kritik am kirchlichen Christentum ist nun aber das, was daneben über Religion und Christentum überhaupt gesagt wird. Ueber die Religion heißt es einmal an einer abschließenden Stelle:

Das freilich bleibt der letzte und allgemeinste Maßstab für den Wert eines Menschen, ob er auch der Andacht fähig ist oder nicht, ob er seine Gedanken vom Staub des Werkeltags überhaupt losmachen und eine Feiertagsstille in sich erzeugen und genießen kann.

Aber wie kommt der Mensch zu diesem inneren Frieden? Dazu giebt es verschiedene Wege; für den modernen Gebildeten ist aber jedenfalls Gottesdienst und Predigt gradezu ein Hemmnis, ihn über

die irdische Erscheinung hinaufzuheben
in das unmittelbare Eins und Alles, ... dem nahezukommen, was man übereingekommen ist, Gott zu nennen.

Ja selbst das Neue Testament, auch rein menschlich als die Geschichte eines der reinsten und edelsten Menschen betrachtet, ist dazu wenig geeignet. Zwar ist viel Erquickendes darin zu finden:

Nur die gedämpfte Stimmung des Ganzen hat mich zuletzt wieder beklommen gemacht. Was haben wir Menschen Befreienderes, Holderes, Tröstlicheres, als die Freude, die Freude an der Schönheit, der Güte, der Heiterkeit dieser Welt. Und während wir diese Schrift lesen, wandeln wir immer im Halbdunkel der Erwartung und Hoffnung, das Ewige ist nie erfüllt, sondern soll erst anbrechen, wenn wir uns durch die Zeit hindurchgerungen haben, nie erglänzt ein voller Schein der Fröhlichkeit, kein Scherz, kein Lachen — die Freude dieser Welt ist eitel — wir werden in eine Zukunft verwiesen, die alle Gegenwart wertlos macht, und die höchste Erdenwonne, uns in einen reinen, tiefen und liebevollen Gedanken zu versenken, soll uns auch verdächtig werden, da nur derer das Himmelreich sein soll, die arm an Geist sind. .. Und dann, daß dieser sanfte, gottbewußte Mensch, um der ganzen Welt anzugehören, mit so seltsamer Härte sich von den Seinen abwandte, daß er familienlos wurde — es hat wohl so sein müssen — aber es erkältet meine Empfindung... Wenn ich Göthes Briefe lese — Schillers enge Häuslichkeit — von Luther und den Seinigen — von Aeltren noch bis zu Sokrates böser Frau: immer spüre ich einen Hauch von dem Mutterboden, aus dem die Pflanze ihres Geistes gewachsen ist, der auch meinen so viel geringeren nährt und trägt. Aber die Weltlosigkeit ängstigt und entfremdet mich.

Ist so das Christentum wenigstens für die Gebildeten (denn für die Ungebildeten gesteht der Dichter die Nützlichkeit des Christentums zu) kein geeignetes Andachtsvehikel, so treten an seine Stelle etwa die philosophische Arbeit oder die Kunst, der edle Lebensgenuß, Freundschaft und Liebe. Aber indem der Dichter nach Surrogaten für das Christentum sucht, geschieht es ihm, daß er an einem Punkte seine Negationen selbst wieder negiert. Wer den Roman kennt, weiß, daß in ihm ein edler, reiner, selbstloser Mensch weit über seinen Tod hinaus durch sein bloßes Andenken eine sittliche Wirkung ausübt, die Kinder der Welt zur Selbstverleugnung, zur Geduld auch gegen die Widerstände des natürlichen Lebens und zur Nachsicht antreibt. Indem der Dichter dies ausführt, was thut er anders, als den Gedanken der Selbsterlösung, an dem ihm soviel liegt, wieder aufheben, und die er-

lösende Wirkung, die Christen von Jesus zu erfahren bekennen, auf eine andre Figur übertragen —, nur mit dem Unterschiede, daß Jesus eine Gestalt wirklicher Geschichte ist, während auch ein Meister der Gestaltungskraft wie Heyse, es nicht fertig gebracht hat, dieser idealen Figur Blut und Leben einzuhauchen . .?

Neben Paul Heyse darf man Gottfried Keller stellen, ihm ebenbürtig an litterarischem Ruhm, ihn überragend an Tiefe, und — ihm verwandt in dem Ausgangspunkt seiner Weltanschauung, reiner Diesseitigkeit. Freilich waltet hier doch ein tiefgreifender Unterschied vor. Heyse ist das Wohlbefinden in dieser Welt sozusagen natürlich, in seine mit Behagen gesättigte Daseinssphäre sind Not und Elend niemals hineingetreten, mit einer fast raffiniert zu nennenden Einseitigkeit hat er sein Auge allezeit den Nachtseiten des Lebens verschlossen. Keller aber hat sich diese heitre und gelassne Zufriedenheit mit der Welt, wie sie ist,

die Ruhe und Stille, die nicht der Tod sondern das Leben ist, das fortblüht und leuchtet wie ein Sonntagsmorgen, wodurch wir guten Gewissens wandeln, der Dinge gewärtig, die kommen oder nicht kommen sollen,

mühsam erringen müssen. Er hat in hartem Kampf wider die Not und die kleinliche Enge der Verhältnisse gestanden, und die Narben dieses Kampfes haben ihn nie ganz zu der harmlosen und unbefangnen Lebensfreude kommen lassen, die wie ein Sonnenglanz Heyses Schaffen verklärt. Sehr charakteristisch ist ihrer beider Stellung zu Schopenhauer. Er hat auf sie Eindruck gemacht, aber wie viel tieferen auf Keller! Heyse ironisiert Schopenhauers Pessimismus, für Keller ist er ein schwerer Stein auf seinem Wege zur Weltzufriedenheit gewesen.

Für Kellers Weltanschauung sind wir vor allem auf den Grünen Heinrich angewiesen. Wir haben ein Recht, diesen Roman darauf anzusehen, weil Keller uns selbst gesagt hat, daß er darin einen typischen psychischen Prozeß habe darstellen wollen, und weil der Dichter darin wenn auch in künstlerischer Objektivierung seine eigne Entwicklung darstellt. Daneben kommen einige seiner lyrischen Gedichte in Betracht, die den Charakter von Bekenntnissen tragen.

Er sieht das Christentum unter dem Gesichtspunkt an, daß

es für ihn das größte Hindernis zur Erlangung der rechten Diesseitigkeitsstimmung gewesen sei. Von Jugend auf hat ihm Gott

zu der nüchternen und schulmeisterlichen Wirklichkeit gehört, mit der er immer so schnell als möglich fertig zu werden suchte.

Mit Widerwillen denkt er an den Katechismus zurück,

aus dem er sich nicht durch den Geist einer sanften menschlichen Entwicklung sondern durch den schwülen Hauch eines rohen und starren Barbarentums angeweht

fühlte. Allezeit behält ihm das Christentum den Charakter „einer reizlosen und grauen Nüchternheit". Und er lehnt es deshalb in jeder Art glatt ab. Dabei ist sehr bemerkenswert, daß er als die eigentlich echte Gestalt des Christentums nur den massiven Wunder- und Unsterblichkeitsglauben anerkennt. Ein aufgeklärtes Christentum erscheint ihm als Flickwerk und Kompromiß, er verspottet es noch schärfer als den borniertesten Katholizismus und die einfältigste Bauernreligion. Diese Ablehnung des Christentums gilt auch nicht nur seiner zeitgeschichtlichen Form in Kirche, Dogma, Pfarrern. Sondern sie gilt der Sache: der Gedanke der Seligkeit mutet ihn wie Stickluft an, das Wort Glauben ist die allerverzweifeltste Erfindung, die der Menschengeist in einer zugespitzten Lammeslaune machen konnte, Erkenntnis und Bekenntnis der Sünde ist ihm so widerlich, wie der sauerlich verdorbne Schlichtebrei eines Leinewebers, das ewige Leben scheint ihm langweilig, und:

Ich hab in kalten Wintertagen,
In dunkler hoffnungsloser Zeit,
Ganz aus dem Sinne Dich geschlagen,
O Trugbild der Unsterblichkeit.

Ich fahre auf dem kühlen Strome,
Er rinnt mir kühlend durch die Hand,
Ich schau hinauf zum blauen Dome
Und such kein bessres Vaterland.

Als Keller in Heidelberg unter Feuerbachs Einfluß ganz mit dem Christentum brach, that er es in der Hoffnung, dadurch besser zu werden. Diesen Gewinn hat er später nicht mehr zu buchen gewagt. Aber eines andern Gewinns hat er sich gerühmt:

Wie trivial erscheint mir gegenwärtig die Meinung, daß mit dem Aufgeben der sogenannten religiösen Ideen alle Poesie und erhöhte Stim-

mung aus der Welt verschwinde. Im Gegenteil! Die Welt ist mir unendlich schöner und tiefer geworden, das Leben ist wertvoller und intensiver, der Tod ernster, bedenklicher und fordert mich nun erst mit aller Macht auf, meine Aufgabe zu erfüllen und mein Bewußtsein zu reinigen und zu befriedigen, der ich keine Aussicht habe, das Versäumte in irgend einem Winkel der Welt nachzuholen.

Von Intoleranz, von Hohn und gewaltsamer Aufdringlichkeit der Kritik wollte er nichts wissen, den Satten und Vergänglichen gegenüber hat er betont, daß das Sehnen über diese Welt hinaus den Menschen bleibt.

Wie sich Gustav Freytag persönlich mit dem Christentum auseinandergesetzt hat, weiß ich nicht. Wohl aber reihe ich hier an, wie sich nach seiner Schilderung ein moderner Gelehrter mit Gott und Welt abfindet. In der Verlornen Handschrift sieht sich der Professor genötigt, vor der naiven Frömmigkeit der Landbewohner seine Stellung darzulegen. Auch bei ihm ist die Grundstimmung die helle, stolze Freude am Leben der Gegenwart:

Das ist das höchste und unzerstörbare Glück des Menschen, wenn er vertrauend auf das Werdende, hoffend auf das Zukünftige blicken kann. Und so leben wir. Viel Schwaches, viel Verdorbnes und Absterbendes umgiebt uns, aber dazwischen wächst eine unendliche Fülle von junger Kraft herauf; Wurzeln und Stamm unsers Volkslebens sind gesund. Innigkeit in der Familie, Ehrfurcht vor Sitte und Recht, harte aber tüchtige Arbeit, kräftige Rührigkeit auf jedem Gebiet... Das ist uns Modernen Freude und Ehre, das hilft wacker und stolz machen.

Aber der Professor ist nun doch zu historisch gebildet, um zu meinen, damit ließe sich Religion nicht vereinigen. Er weiß:

Es ist dem Menschen eine unwiderstehliche Sehnsucht, ein unwiderstehlicher Trieb geworden, den innern Zusammenhang der Lebensgewalten zu erfassen . . . Und das ist es, was uns fromm macht.

Freilich dieser fromme Trieb kann zwei Wege gehen: den des Glaubens oder den des Forschens:

Wer vom Blitzstrahl getroffen zu glauben vermöchte, ich gehe zum Vater, — und wer in solchem Augenblick mit Interesse zu beobachten vermöchte, wie sein Nervenleben aufhört: sie haben beide ein gottseliges Ende.

Frömmigkeit wäre demnach ein Innewerden der Abhängigkeit und der Verpflichtung gegen die Gewalten, die unser Leben materiell und geistig gestaltet haben. Diese Gewalt kann im Bilde geschaut, sie kann aber auch in ihrem Wesen durch geistige Arbeit

gesucht werden: Beides ist heiliges Thun. Das Abhängigkeitsgefühl ist dabei die Hauptsache.

Ein Einfluß Schleiermacherscher Gedanken ist bei dieser Auffassung unverkennbar. Auch an der Gleichsetzung der Abhängigkeit von der Welt und den sie durchwaltenden Natur- und geistigen Gesetzen mit der Abhängigkeit von Gott, worin ganz gewiß das Wesen der Frömmigkeit verkannt wird, ist Schleiermachers Theologie wohl nicht ganz unschuldig.

Ich darf das Urteil wagen, daß Friedrich Spielhagen an Ernst und Tiefe erheblich hinter den eben Genannten zurückbleibt. Auch in seinen Romanen Problematische Naturen, Die von Hohenstein, In Reih und Glied waltet eine starke antireligiöse Tendenz vor. Wir finden bei seinen Helden sehr landläufige und oberflächliche Aeußerungen über religiöse Fragen. Die Grundstimmung ist auch hier dieselbe: blinde Beugung unter die moderne Weltanschauung, stolzes Bewußtsein, wie weit es der Mensch des neunzehnten Jahrhunderts gebracht hat. Religion ist Sache der Dunkelmänner. Die stille demütige Unterwerfung unter die großen ewigen Gesetze der Natur steht in demselben Gegensatz zu der anmaßlichen Zuversicht, mit der von der Kanzel über Geheimnisse geredet und jedes gesunde Gefühl und jede natürliche Regung der Menschenbrust als Sünde verdammt wird, wie das frische, duftige Heideblümchen zu der künstlich geförderten Zimmerpflanze. Wer vom Baum der Erkenntnis gekostet hat, muß die naive Gedankenlosigkeit des Glaubens fahren lassen, und wird sich nicht mehr in den Schafstall der Heuchler und Hunde [!] im Schafpelz sperren lassen. An Christus wird dieselbe Straußische Kritik geübt, wie bei Heyse, ihm seine Familienlosigkeit und Askese vorgeworfen. Ein andermal soll er doch das Vorbild echter Religiosität sein. Diese Religiosität lebt von der einzigen Wahrheit,

daß wir armen schwachen Menschen auf einander angewiesen sind und kein Heil ist als in der Liebe. ... Es giebt kein ewiges Leben, darum müßt ihr in diesem Leben mit dem, was ihr zu thun habt, fertig werden; es giebt keine ewige Seligkeit, in welcher dem unschuldig Leidenden vergolten würde, es giebt keinen Gott, den ihr beleidigen könntet, aber es giebt eine Menschheit, die ihr beleidigt, die ihr schändet, gegen die ihr frevelt.

Diese Religiosität ist rein diesseitig. Inhalt des Glaubens

ist die Güte der Menschennatur und der Sieg des Guten. Inhalt der Moral, dem Zuge des Herzens, das sich frei weiß, zu folgen. Einen andern Glauben brauchen die, welche den Zusammenhang der Dinge durchschauen, nicht; für den Pöbel freilich ist der Kirchenglaube noch lange nicht entbehrlich.

Felix Dahn hat religiöse Fragen behandelt in den beiden Erzählungen: Odhins Trost und Sind Götter? Beide wollen zwar geschichtliche Erzählungen sein, aber die altgermanische Göttersage ist für Dahn nur Dekoration zur Aussprache ganz moderner Gedanken. Es wirkt mitunter fast komisch, den alten Odhin im Geiste der darwinistischen Entwicklungslehre reden zu hören. Diese Entwicklungslehre bestimmt Dahns Anschauungen über Religion und Religionen. Die Religionen sind menschlich erdachte Vorstellungen:

Die Götter vergehen mit den Menschen allzumal... Alles Einzelne erlischt, auch einzelne Asen, Götter und Geister... Die Götter vergehen, sie dämmern... Heidengötter sind nicht. Aber der Christengott ist auch nicht. Vielmehr geschieht auf Erden nur, was notwendig ist.

Erst hinter diesen menschlich-sinnlichen Gottesvorstellungen verborgen waltet

die einzig ewige Gottesgewalt, das Schicksal.... Aus zerstörten Stücken zerworfener Welten, aufs neue aus dem Nebel versunkner Sonnen, bildet und baut andre Erden des ewigen Alls gewaltig Gesetz: das wechselnde Werden.

Und dieses Allgesetz, das ist der ewige Gott. Die christliche Gottesidee ist also auch nur ein Versuch, diese wahre Gottheit zu begreifen, wie jede andre, auch die germanische Religion. Ja sie ist dieser nicht überlegen. Denn auch von dieser gingen moralische Wirkungen aus:

Alle Tugenden des Heldentums, der Treue, der Zucht pflegten unsre Vorväter in der Walhallgötter Dienst.

In der Erzeugung dieser Tugenden hat die christliche Religion weniger Ertrag aufzuweisen, dafür hat sie freilich die Menschen gelehrt, die linke Backe hinzuhalten, wo die rechte geschlagen ist, — wobei dahingestellt sein mag, ob dies dem Dichter als ein echter Ruhmestitel gilt. Und ebenso wie die germanische Göttervorstellung manche Grausamkeit zur Folge gehabt hat, so hat auch das Christentum Scheußlichkeiten, Heuchelei, Fanatismus hervor-

gerufen. Sie sind also in jeder Beziehung gleichwertig. Der Held, der zur wahrhaften Gotteserkenntnis durchgedrungen ist, bedarf weder der einen noch der andern, weder zur Sittlichkeit, noch zum Trost:

Wer aber einwirft, solch Sinnen tauge nicht zur Tugend, der ist ein Thor oder ein Verläumder.... Mannhafter ist es und schöner, für sein Volk zu leben, zu leiden, zu fallen, nur weil Herzenspflicht es verlangt, als fromme und tapfre Thaten zu thun, um sich einzukaufen in ein ewiges seliges Idafeld... Träume niemand von anderm Trost.... Wen der Trost nicht tröstet, daß auf ewig das All wechselnde Wandlungen wirkt, daß Andre ernten, wo er gesäet: den tröstet kein Trost, als trügender Traum.... Das ist Odhins Trost, Heldentrost.

Es ist auch hier die volle Diesseitigkeit, die Ablehnung alles über das Gesetzmäßige hinausgehenden Erkennens und die Läugnung des Wertes übersinnlicher Vorstellungen für Lebensaufgabe und Lebensglück das Charakteristische, woraus konsequent die Verwerfung des Christentums als einer kleinlichen und beschränkten Lösung des Daseinsrätsels folgt.

Aus der Sphäre raffinierter Technik und geistreicher Dialektik gehen wir über zu einem echten, kernigen deutschen Gemütsdichter, Theodor Storm. Seine kleinen Erzählungen sind so reine Kunstwerke, die darin ausgesprochnen Gedanken so ganz aus der Seele der handelnden Personen heraus gedacht und empfunden, daß ich Bedenken trage, einzelne Aeußerungen zu einem Gesamtbilde zu vereinigen. Uebrigens sind solche über Religion und Christentum auch kaum vorhanden. Deutlichere Aussprache über des Dichters Stellung finden wir in seinen lyrischen Schöpfungen. Es zeigt sich, daß Storm ein Geistesverwandter von Gottfried Keller ist:

Der Glaube ist zum Ruhen gut,
Doch bringt er nicht von der Stelle,
Der Zweifel in tüchtiger Männerfaust,
Der sprengt die Pforten der Hölle.

Vor einem Crucifixe singt er:

Jedem reinen Aug ein Schauder,
Ragt es hinein in unsre Zeit,
Verewigend den alten Frevel,
Ein Bild der Unversöhnlichkeit.

Mit dem Unsterblichkeitsglauben hat er, wie viele Stellen zeigen, völlig gebrochen. Von solchen, die diesen Glauben haben, heißt es:

> Sie träumen, und diese bunten Bilder sind ihr Glück;
> Ich aber weiß es, daß die Todesfurcht
> Sie im Gehirn der Menschen ausgebrütet.

Marie von Ebner-Eschenbach erinnert durch die Tiefe ihres Gemütes und die Wärme ihres Tons vielfach an Storm. Ueber ihre persönliche Stellung zum Christentum weiß ich nichts zu sagen. Einige ihrer Erzählungen, z. B. das Gemeindekind, kann man fast christlich nennen, ohne daß auch nur eine direkte Aeußerung über Religion darin enthalten ist. In einer andern Erzählung aber: „Glaubenslos?" ist dieselbe Stellung zum Christentum eingenommen, die wir schon kennen gelernt haben. Das Christentum ist zu kleinlich, zu menschlich:

> Der Glaube der Kirche ist wie die Enge des heimatlichen Dörfchens, in das niemand mehr zurück will, der auf der Höhe gestanden hat.

Der wahre Gott steht hinter dem Gott, der in der Kirche verehrt wird:

> Großer Gott der Liebe und der Schönheit, zeige mir die Brücke, die von Dir, Unermeßlicher, zu dem kleinen Gott hinüberführt, der den Menschen faßbar erscheint.

Auch hier ist das Suchen nach Wahrheit höher gewertet als der Glaube:

> Nie habe ich mich frömmer gefühlt, als in den Stunden, in denen mich die Wissenschaft die Größe Gottes ahnen ließ. In die Grenzen einer Persönlichkeit nach irdischen Begriffen kann ich ihn nicht bannen, aber verbunden blieb ich mit meinem unfaßbaren Gott und fühlte mich in Uebereinstimmung mit seinen höchsten Gesetzen, wenn ich nach Wahrheit strebte und das Gute that.

Rein aus der Betrachtung der Natur wird dieser Glaube gewonnen. Und doch wird behauptet, daß er zur höchsten Moral treibt, die in der Kirche, obwohl sie auch das Gebot der Nächstenliebe predigt, nicht zur vollen Entfaltung kommt: „Andern etwas sein, trösten, helfen, bessern, das ist der Friede." Und neben dieser Hintansetzung aller positiven Religion hinter eine natürliche Idealreligion auch hier die Abschneidung aller übersinnlichen Vorstellungen: Gegenstand des Glaubens ist nicht ein Gott über der

Welt, sondern der Mensch und das Gute in ihm. Fegefeuer und Hölle — man vergesse nicht, daß die Dichterin Katholikin ist und katholisches Leben schildert, giebt es nicht. Hier auf Erden vollzieht sich das Gericht.

Fast scheue ich mich, neben dieser ehrwürdigen Dichterin den leichten, ja frivolen Berliner Plauderer Paul Lindau zu nennen. Ich will ihn auch wirklich nur streifen, da ein wirkliches Verständnis des Christentums, ja nur ein ernstes Bemühen um Weltanschauungsfragen niemand bei ihm und in den Kreisen, die er schildert, suchen wird. Seine sittliche Maxime ist: bei der guten Gesellschaft keinen Anstoß zu erregen. Worüber in ihr das Auge zugedrückt wird, darüber darf kein Gewissen richten. Es ist wohl gut beobachtet, wenn er eine leichtfertige Frau, die nicht davor errötet, hinter dem Rücken ihres Gatten einen andern zu lieben, und frei bekennt, dies Verhältnis habe ihr Gewissen noch nie bedrückt, an dem Ton der Gesellschaft auch die Bibel messen läßt:

> Einzelne Wendungen und Wörter aus der Bibel, die aus einer ganz andern Kulturzeit mit andern Sitten stammen, sind, wenn sie in Schriften unserer Tage wieder gebraucht werden, aufs äußerste anstößig und verletzen unser Gefühl. Sie sind aus der Sprache der guten Gesellschaft verschwunden... Ich werde rot, wenn ich diese Worte, die ich niemals aussprechen würde, lese, und ich möchte mich an diese Rauheiten nicht gewöhnen und das Erröten nicht verlernen.

Hier hat also der Diesseitigkeitsstandpunkt die Form angenommen, daß man sich vom Christentum in dem oberflächlichen und leichtsinnigen Genußleben gewisser Berliner Börsen- und Sportkreise nicht gestört zu sehen wünscht und es deshalb ignoriert.

Es wäre nun ein Leichtes, noch eine Reihe von Dichtern und Novellisten aufzuführen, deren Auffassung vom Christentum mehr oder minder die gleiche ist, z. B. Helene Böhlau, Karl Frenzel, Konrad Telmann. Viele wären auch zu nennen, die in der Welt, die sie darstellen, überhaupt vom Christentum nichts gesehen und beobachtet haben. Einige auch, deren Stellung zum Christentum sich der kirchlichen mehr annähert, wie Peter Rosegger, Wilhelm Raabe, Martin Greif. Aber Vollständigkeit ist in dieser Skizze nicht beabsichtigt, und was die Letztgenannten angeht, so sind sie sich selbst bewußt, abseits vom Wege zu wandern, einsam inmitten

der herrschenden litterarischen Strömung zu stehen. Uns aber muß es vor allem auf die Durchschnittsanschauung ankommen, die die herrschende ist und die von den zahllosen Nachtretern der genannten Dichter, deren Namen kaum der Tag kennt, in Zeitungsfeuilletons und Zeitschriftennovellen wiederholt wird. Und das ist die eben geschilderte. Ihre charakteristischen Merkmale sind die folgenden:

Der Ausgangspunkt ist bei Allen das Stärkegefühl des modernen Menschen, hervorgerufen durch die staunenswerte Entwicklung der Kultur in unserm Jahrhundert. Hieraus ergiebt sich eine frohe, stolze, diesseitige Stimmung, der jeder Hinweis auf die Schattenseiten dieser Kultur, die Relativität der Erkenntnisse des menschlichen Geistes, die Vergänglichkeit der irdischen Güter, das Erlösungsbedürfnis des Einzelnen zuwider ist. Da dies aber unzweifelhafte Behauptungen des Christentums sind, so ist damit ein erster grundlegender Gegensatz gegeben.

Als die Grundlage der modernen Wissenschaft gilt die empirische Methode, der Erfahrungs- und Experimentalbeweis, wonach wirklich nur das vernünftig faßbare ist. Da nun aber das Gut des Christentums übersinnlich ist, und von ihm als wirklich Vorstellungen von überirdischen Dingen behauptet werden, wird es als Träumerei und Trug verworfen und vielfach aus niedern Motiven — Lohnsucht, Todesfurcht abgeleitet.

Moderne Wissenschaft: das ist Naturwissenschaft, Darwinismus, Entwicklungslehre. Sie wird mit naiver Selbstverständlichkeit aus dem Reiche der Natur in das des menschlichen Geistes übertragen. Sonach ist der Mensch selbst nur ein Entwicklungsstadium, ein zufälliges Produkt der Verhältnisse ohne eignen, ewigen Wert. Da aber das Christentum den Menschen zum Herrn aller Dinge macht, seine Persönlichkeit über Natur und geschichtliche Verkettung hinaushebt, erscheint es als Mittelpunktswahn, als Selbstüberhebung des Menschen über das All.

Die moderne Wissenschaft erkennt nur relative Wahrheiten an. Dies wird nun dahin zugespitzt, daß es absolute Wahrheit überhaupt nicht geben soll. Der Anspruch der Religion auf Allgemeingültigkeit ihrer Offenbarung ist erschlichen. Im besondern

wird dieser Satz auf die Moral angewandt. Auch die Moral ist ein Naturprodukt, und wie alles Natürliche dem Wechsel und Wandel unterworfen. So kann auch die christliche Moral nicht mehr sein wollen, als eine Gestaltung der Sitte neben andern —, ob die beste, ist zweifelhaft. Um ihrer Naturgrundlage willen bedarf die Moral auch keiner religiösen Autorität, sie ist etwas ganz Selbständiges neben der Religion. Grade die vom Christentum vollzogne enge Verknüpfung von Religion und Moral wird deshalb als ein hinterlistiger Versuch, die Religion den Zeitgenossen zu empfehlen, mit lebhafter Entrüstung bekämpft.

Endlich wird der Widerspruch der Kulturseligkeit gegen das Christentum verschärft durch die mancherlei Anstöße, die die tatsächliche Praxis der Kirche, ihre Hinneigung zu konservativer Politik, die Altertümelei ihres Kultus und ihrer Lehre, die Unzulänglichkeit ihrer Diener bietet. Aber man hüte sich, von hier aus den Gegensatz erklären zu wollen, man verkenne nicht, daß er in der Sache, nicht in der Form begründet ist.

Nach dem allem sind wir nicht mehr in Verlegenheit, in welche Richtung unsers allgemeinen geistigen Lebens wir diese Gruppe unsrer zeitgenössischen Litteratur einzugliedern haben: Es ist die Litteratur der Aufklärung. Diesen Namen verdient sie durch ihre Deutung des menschlichen Lebens von der Natur aus, durch die optimistische Betrachtung der Natur, durch die Geringschätzung der Geschichte, durch das Beharren in der hellen Gegenwart, hinter der die Vergangenheit als ein saeculum obscurum versunken scheint, durch das selbstgenugsame Vertrauen auf das Erkenntnisvermögen, durch die Nivellierung der Abgründe im Gemüt des Menschen und die Negation der geheimnisvollen Hintergründe des Seelenlebens.

Es scheint, als ob das Christentum mit dieser Lebensauffassung so unvereinbar sei, daß nicht einmal der Versuch einer Versöhnung zwischen beiden gemacht werden könnte. Indessen an solchen Versuchen, ein mit der modernen Kultur verträgliches Christentum herzustellen, hat es doch nicht ganz gefehlt. Der bedeutendste und kühnste soll uns jetzt beschäftigen. Der Mann, der ihn unternommen hat, ist der Rhapsode der Nibelungen, Wil-

helm Jordan. Wir sind berechtigt, was in den Romanen Zwei Wiegen und Die Sebalds, wie in den Andachten ausgesprochen ist, als Versuch einer Erneuerung des Christentums anzusehen, weil er in seinen Streitschriften über Religion es selbst als einen solchen verteidigt hat.

Auch bei Jordan ist der Hintergrund, von dem aus allein seine Lebenslehre gewürdigt werden kann, eine stolze und überschwängliche Freude an der modernen Kultur. Er sieht darin lauter Licht, nichts von Schatten. Man lese nur das letzte Kapitel der Sebalds, mit welchem Behagen und Selbstgefühl er da die moderne Großstadt schildert. Kein dunkler Ton sozialen Elends trübt dieses farbensatte Bild. Dazu gehört die unbedingte Hingebung an die von Copernikus und Kant herdatierte moderne Wissenschaft, d. h. Naturwissenschaft, Darwinismus und Astronomie. Auch hier vergißt der Dichter die Lückenhaftigkeit der theoretischen Erkenntnis, den hypothetischen Charakter der wissenschaftlichen Aufstellungen:

Wir wissen bald genug zur bestmöglichen Einrichtung unsers Lebens. Die Grundsteine (der neuen Lebenslehre) sind gediegene Quadern, gebrochen von der zuverlässigen Forschung, nicht mehr nur außerirdische Phantasieen, sondern astronomische Kunde vom Jenseits.

Er glaubt, ganz festen Boden unter den Füßen zu haben, und von da geht er aus, ein Christentum zu entwerfen, das sich mit der Wissenschaft und Kultur nicht nur verträgt, sondern sie in sich aufnimmt und sich darauf gründet.

Ein zweiter Ausgangspunkt Jordans ist die Ueberzeugung von der wesentlichen Einheit der modernen Menschheit in Anschauung und Empfindung.

In welcher Elternreligion man auch geboren sei, Glied eines europäischen Kulturstaates und nicht in allem Wesentlichen auch Christ zu sein, ist ganz unmöglich.

Die Unterschiede nicht nur zwischen Protestantismus und Katholizismus, sondern auch zwischen Christentum und Judentum sind veraltet, künstlich gemacht und gefristet durch die Herrschsucht der Priester und die Tiftelei der Theologen. Zwar steckt in jeder dieser Formen Religion und Moral drin, aber die konfessionelle Form ist diesem Gehalte nur hinderlich. So kommt es darauf

an, aus den Religionen die moderne Kulturreligion herauszuschälen.

Als dritter Ausgangspunkt ist ein lebhaftes ästhetisches Gefühl anzusehen. Wie mit der Wissenschaft soll das Christentum mit der Kunst einen Bund schließen. Auch dafür sucht Jordan einen neuen Stil, er verfährt dabei eklektisch, indem er aus jeder Religion das ihm Zusagende herausnimmt. Seine Seele schwingt mit bei den Klängen des protestantischen Chorals, und der Anblick des Kruzifixes auf dem Altar versetzt ihn in wahre Andacht. Aber ebenso religiös wertvoll ist ihm der katholische Marienkultus und der jüdische Hochzeitsritus. In einer Vereinigung alles dessen, was ihn in den bestehenden Religionen religiös anregt, hofft er eine dem verfeinerten ästhetischen Empfinden des modernen Menschen genehme Religion zu schaffen.

Von hier aus ergiebt sich nun für Jordan eine scharfe Kritik des herrschenden Christentums der Kirche. Zunächst ist es der Gedanke der Sünde und der davon abgeleiteten Erlösungsbedürftigkeit des Menschen, sowie die Behauptung der Unfähigkeit des menschlichen Geistes, Gott verstandesmäßig zu fassen, was er fast lächerlich macht. Er bekämpft, daß die Kirche fordre, naturwidrige, unvernünftige Dogmen für wahr zu halten. Solche Dogmen, die der modernen wissenschaftlichen Erkenntnis widerstreiten, sind z. B. die Schöpfung der Welt, die Vorsehung Gottes „als das Hineinragen einer unsichtbaren Hand aus Nirgendheim“, die jungfräuliche Geburt Jesu, seine Wunder, seine Auferstehung, und das gewiß den Lesern dieser Zeitschrift bis heute unbekannte „Dogma vom allmächtigen, allgütigen, allwissenden Gotte Jesus“. Dann aber ist ihm die Unduldsamkeit der Konfessionen ein Aergernis. Hierhin rechnet er sogar die Betonung der Taufe, von der er meint, die Kirche halte Juden für ewig verloren ohne die magische Kraft von ein paar Tropfen Wasser. Besonders scharf ist in dieser Beziehung seine Kritik der Intoleranz des Katholizismus in Mischehen und des Judentums in seinen Speisegesetzen. Endlich will er in der Kirche keine Nüchternheit und Plattheit dulden, wie sie der Rationalismus eingebürgert hat. Die Kahlheit reformierter Kirchen im Gegensatz zu der heimlichen Pracht katholischer fröstelt

ihn an. Die Formlosigkeit des Pfarrerstandes tadelt er herbe. Unsre Kirchen scheinen ihm für die Bedürfnisse und im Stil einer längst vergangnen Epoche gebaut.

Aber Jordan bleibt nun nicht bei der Kritik stehen. Er konstruiert eine neue christliche Lebenslehre, wissenschaftliche Erkenntnisse und dichterische Phantasie mit Bewußtsein in eins webend. Und dies neue Christentum ist etwa das folgende:

Es war einmal eine Zeit, da war Gott, der Urgrund aller Dinge (nennen wir ihn Gott, so ist das schon eine Vermenschlichung, eine Verzwergung des höchstens Wesens), allein in kalter Einsamkeit. Da schuf er die Welt, indem er sich selbst in Welt auflöste und verwandelte. Nun ist der Inhalt der Weltgeschichte ein sich selbst Wiedersuchen des in ihr zerstreuten und in der Menschheit bis jetzt höchste Gestalt empfangenden Gottes, ein bewußtes Sichemporfeinen der Welt, ein Fortschreiten der Menschheit bis zur vollen Gottähnlichkeit, zum Besitze der Allmacht, Allgüte, Allwissenheit. In dieser Menschheit ist einmal ein Genius von erstaunlicher Lauterkeit des Willens auferstanden, Jesus. Zwar wissen wir nicht eben viel von ihm:

> Es ist und bleibt uns hoffnungslos versteckt
> Im Wirrbericht, wo neblich unbestimmt
> Selbst Jesu Leben und Gestalt verschwimmt.
>
> Was ich draus ahnen, selten *sehen* kann,
> Das ist ein milder, sinnig weiser Mann,
> Der Ewiges im Baum, im kleinsten Kraut
> Vergleichnißt mit Poetenaugen schaut.
>
> In tiefen Sprüchen that beredt sein Mund
> Das Menschenrecht, die Pflicht der Liebe kund
> Und lehrte fromm zu *sein* und fromm zu schaffen
> Statt fromm zu scheinen nach der Schnur der Pfaffen.

Aber seine Worte geben auf alle Hauptfragen der Sittlichkeit und der Pflicht gegen unsre Nebenmenschen Antwort. Er hat denen, die sich von ihm beeinflussen ließen, den Christen, das Ziel der Menschheit, Gott zu werden, besonders deutlich vorgezeichnet und ihnen dadurch vor allen andern Anstoß zum Streben danach gegeben. Was er, der duldsame Genosse der Zöllner und Fastenbrecher, der mildrichtende Frauenliebling, Kinderfreund und Hoch=

zeitsgast, gewollt hat, war keine Religion der Weltflucht und Entsagung, sondern Religion der Weltfreude, ein diesseitiges Christentum. Der Sinn der Predigt vom Himmelreich ist die Enthüllung der letzten Menschheitsaufgabe, dem glücklichen und schönen Menschenleben friedumhegten Gedeihraum zu sichern, deren Erfüllung Jesus freilich ins Jenseits hinaufgespiegelt hat. Dieser Jesus war ein Mensch, und zwar ein einfacher, wenig gebildeter Mensch. Daher giebt seine Heilslehre keinen führenden Bescheid für viele Gebiete des heutigen Lebens. Also bedarf sie einer Entwicklung. Die Kirche muß in ihre Lehre auch aufnehmen, was die Gesamtheit der Wissenschaften nach erkannten Gesetzen der Natur und Geschichte für das Wohl des Einzelnen, der Familie, des Staates, des Menschengeschlechts vorschreibt. Der so ausgestaltete lebende Christus aber ist keine Einzelperson, sowenig wie die Germania. Es ist vielmehr die Christenheit, die sich immer mehr und mehr zum Leibe Christi ausbaut (Epheserbrief), das heißt: das Menschheitsideal verwirklicht. Dies Ideal, dies Ziel, dem wir zustreben, und dem wir im neunzehnten Jahrhundert um ein Bedeutendes, staunenswert schnell nähergekommen sind, ist eben der Erwerb der Allmacht, Allgüte, Allwissenheit. Da die Christenheit-Kulturmenschheit dies Ideal zwar noch nicht erreicht hat, so ist sie zwar noch nicht Gott, aber das Göttliche hat in ihr die zur Zeit höchste Stufe der Menschwerdung erreicht. Wodurch? Nun, durch die Leistungen der Naturwissenschaft und Technik. Elektriker, Ingenieure, Himmelschemiker sind die eigentlichen Apostel, die Erbauer des Leibes Christi, die Herausarbeiter des in der Menschheit zerstreuten, durch Jesus als zu erreichende Aufgabe den Menschen vorgestellten Gottes. Schon hat die Christenheit große göttliche Macht gewonnen, denn was der Verkehr der Eisenbahnen und Dampfschiffe und die Hygiene leistet, ist ja viel wunderbarer, als alle neutestamentlichen Wunder. Und auf diesem Wege wird sie weiter wachsen, bis das Ziel erreicht und der Erdenwandel Gottes in Menschheitsgestalt vollendet ist. —

Was sagen wir dazu? Ich meine, daß die Entscheidung über den Wert dieser Religiosität in der Frage beschlossen ist: Was bietet sie dem Einzelnen für Güter? Darauf ist zu antworten:

Sie gliedert ihn in den großen Zusammenhang alles Geschehens als ein Mittelglied ein, das seine Art durch die gesetzmäßige Verkettung mit seiner Naturgrundlage und Vergangenheit hat und nur durch diese Verkettung weiter wirkt. Alles, auch das Geistes- und Gemütsleben ist ererbt. — Eignes giebt es nicht:

Wer denkt in Dir, mit Deiner Zunge spricht,
Dein Leben leitet als Gewissen, Pflicht,
Bist Du das? Nein, es ist, was Deine Schale
Vermocht zu schöpfen aus dem heilgen Grale.

Unser Grundwesen wird unwandelbar geprägt von Vater und Mutter, je nachdem sie von ihren Vorfahren geprägt waren. Was wir dank ihrer Erziehung an Zuwachs selbst erwerben können, ist geringfügig, und auch dazu die Befähigung Erbteil von den Eltern. Wie der Mensch angelegt ward, das lenkt seinen Lebenslauf, artet seine Thaten, läßt ihn seine Pflichten erkennen oder verkennen, prägt seine Vorstellungen von der Bestimmung der Welt.

Die Unsterblichkeit besteht darin, daß die Körperkraft, die Fertigkeiten, das Wissen, das ein jeder erwirbt, die Entwicklung befruchtet und den Nachkommen eine weitre Annäherung an das Menschheitsideal erwirkt:

Dich tröste dies: was Du hinzuerwarbst
An Menschenwert, das bleibt auch, wenn Du starbst;
Und das zu wissen, zahlt im Leben schon
Unsterblichkeitsgefühl als Thatenlohn.

Erwirb auch Du! Sei Mehrer des Gewinns,
Und zahle weiter Kapital und Zins.
Nicht lohnlos bist Du dann ein treuer Knecht,
Dann lebst Du fort im folgenden Geschlecht.

Hast Du für Enkel Nektar vorgemischt,
Was thut es, daß Dein Durst im Staub erlischt?

Der Vorsehungsglaube deckt sich mit dem Bewußtsein der Gesetzmäßigkeit alles Geschehens, aus der Alles kommen mußte, wie es kam, und der Freude über den Aufstieg der Entwicklung:

Ich weiß es, daß mein Stamm als Wurm begann,
Und juble, daß ich denken, lieben kann.
Erst recht die Welt hab ich ans Herz geschlossen,
Seitdem ich weiß, von wannen ich entsprossen.

Die Seligkeit ist die Erfüllung der Pflichten, die wir unsern Nachkommen schulden:

Entgottet bist Du schon zu taubem Duft,
Ist Pflichterfüllung Dir nicht höchste Lust.

Das Gebet wird zur Selbstüberlegung, zum Fragen, was ich müsse, Als Erdenkind und Knecht des Urgeheimen, Aus dem die Welt und alle Wesen keimen.

Und der Gebete allerbestes richten
An Gott wir mit Erfüllung unsrer Pflichten.

Damit aber ist zugleich dieser Versuch einer Erfüllung des Christentums oder einer Versöhnung des Christentums mit der Kultur charakterisiert. Der Kompromiß ist nur so zustandegekommen, daß ein wesentliches Moment nicht nur der christlichen, sondern aller Religion herausgebrochen ist: die Selbständigkeit und Eigenart der Persönlichkeit. Christliche Religion ist Deutung der Welt vom Menschen aus. Jordans Christentum ist Deutung des Menschen von der Welt und Natur aus.

So gliedert sich diese Auffassung vom Christentum ein in die Reihe der naturphilosophischen Systeme, die dann im Gnostizismus sich mit christlichen Elementen vermählten, und deren Grundtendenz in unserm Jahrhundert namentlich von Schelling und Hegel wiederaufgenommen wurde. Ja, Jordans Christentum ist nichts als eine phantasievolle Ausführung des Hegelschen Satzes: Die Welt ist der Sohn. — Für die Auffassung des historischen Christentums und insbesondre des geschichtlichen Jesus von Nazaret ist offenbar nicht nur Strauß, sondern vor allen Rénan maßgebend gewesen. Von ihm hat Jordan sich das Recht hergeleitet, das Christentum als Diesseitigkeitsreligion im prägnanten Sinne des Wortes darzustellen, aus seiner geschichtlich gewordnen Gestalt alle überweltlichen Elemente auszumerzen, und Gott und Seligkeit in die natürliche Welt aufgehen zu lassen.

So anerkennenswert die Energie ist, mit der Jordan seine Idee ausgestaltet hat, so sehr wir geneigt sein werden, darin einen Beweis für die Anziehungskraft zu sehen, die das Evangelium auch auf den modernen Menschen ausübt, es ist ihm nicht gelungen, den Widerspruch, in dem das Stärkegefühl des modernen Kulturmenschen zu der religiösen Grundstimmung steht, auszugleichen. Nur ein Bruch mit dieser Kulturseligkeit konnte ein sachlich gerechteres, historisch treueres, wenn auch vielleicht für die

Kirche der Gegenwart noch gefährlicheres Verständnis des Christentums anbahnen.

4.

Und dieser Bruch ist vollzogen.

Noch als die Kulturseligkeit allgemein herrschte, jetzt vor neun Jahren erschien ein wunderliches Buch, das damals ein ungeheures Aufsehen erregte, freilich eben so schnell von der Tagesordnung verschwunden ist, wie es aufkam: Rembrandt als Erzieher. Worin lag wohl der Zauber dieses lang ausgesponnenen, gänzlich dispositions- und formlosen und inhaltlich etwas eintönigen Essays? Ich glaube darin, daß mit unerhörter Keckheit eine Stimmung ausgesprochen wurde, die im schroffsten Gegensatz zur Grundstimmung der Aufklärungslitteratur stand. Und das war diese:

Das geistige Leben des deutschen Volkes befindet sich gegenwärtig in einem Zustande des langsamen, Einige meinen auch: rapiden Verfalls.

Der Grund dieses Verfalls ist die wissenschaftliche Art unsrer Zeitbildung. „Je wissenschaftlicher sie wird, desto unschöpferischer wird sie." Mit dem Kultus der Wissenschaft muß deshalb radikal gebrochen werden. Und so durchzieht das ganze Buch eine gradezu geringschätzige Verhöhnung der modernen Wissenschaft und ihrer am meisten bewunderten Träger. Diese mikroskopische, spezialisierende Wissenschaft ist subaltern, sie hat die menschliche Seele nicht um einen Schritt vorwärts gebracht,

sie hat in ihrer Christusscheu, Menschenscheu, Kunstscheu über der Konstatierung von Einzelheiten die Einheit des Weltbildes aus dem Auge verloren,

sie liefert lauter Materialien, kein Bild, Bausteine statt eines Gebäudes. Ueberall zeigt die wissenschaftliche Bildung Spuren greisenhafter Verkümmerung: Geschichtsschreibung und Gesetzgebung, Altertumskunde und Naturforschung, Rankes Weltgeschichte wie das neue Deutsche Bürgerliche Gesetzbuch, Dubois-Reymond und Virchow, Mommsen und Helmholtz, Darwin und Zola — alle werden unter diesem Gesichtspunkt als Zerstückler der deutschen Bildung angegriffen.

Der heutige Mensch hat sich demnach zwischen Mensch und Professor zu entscheiden.... Der Professor ist die deutsche Nationalkrankheit ... Es

ist ein Zeichen sittlicher und geistiger Altersschwäche, wenn der Kopf das Herz ignorieren will; so geht es vielfach der Bildung dieses Jahrhunderts.

Statt dieser absterbenden wissenschaftlichen Bildung bedürfen wir einer neuen, künstlerischen, schöpferischen Bildung, die das Helldunkel, das Geheimnisvolle und Mystische wieder zu seinem Rechte kommen läßt.

Das Meiste in der Welt wird durch inkommensurable Größen gemacht: Liebe, Ehre, Frömmigkeit sind Dinge, die sich nicht mit dem Zollstock ausmessen lassen; sie sind es, die über das Schicksal des einzelnen Menschen in der ganzen Menschheit entscheiden.... Kultus ist mehr als Kultur, denn das Göttliche ist stets mehr als das Menschliche.

So entsteht eine neue Wertung der Persönlichkeit.

Charakter ohne Bildung ist besser als Bildung ohne Charakter. ... Wer wenig Persönlichkeit besitzt, ist nur der Bruchteil eines Menschen, nicht ein Mensch; wer keine Persönlichkeit besitzt oder berührt, ist eine Null... Man hat oft genug geläugnet, daß es einen persönlichen Teufel und einen persönlichen Gott gebe; aber wenn das Persönliche, das Individuelle in allem Welt- und Geistesleben die höchste Kraft ist, wie sie es tatsächlich ist, so müssen auch umgekehrt die höchsten Leistungen innerhalb dieses Gebiets selbst sich dem klaren und wahrheitsliebenden und schöpferischen Blick zu bestimmten Persönlichkeiten verdichten. Die Proteste der Halbbildung hiergegen besagen nichts. ... Jene Vorstellungen sind ein Triumph der Persönlichkeit. ... Die jetzige deutsche Bildung bedarf einer Wiedergeburt; Wiedergeburt kann nur stattfinden nach den Prinzipien der Geburt, und diese kann nur stattfinden nach den Prinzipien der Persönlichkeit. Auf sie weist, auf sie drängt, auf sie entwickelt sich Alles hin.... Auch der Weg des modernen Menschen geht von der Zweiheit zur Einheit, von der Spaltung zum Zusammenschluß, vom Spezialisten — zum Menschen. Die moderne Menschheit, welche sich nach zwei Seiten hin spaltet, in Geschäftsgeist und Gelehrsamkeit, Unbildung und Ueberbildung, falsche Sentimentalität und falsche Geistigkeit — sie macht einem natürlichen Menschen den Eindruck einer Antikensammlung: er sieht nur Körper ohne Köpfe und Köpfe ohne Körper.

Diese Wertschätzung der Persönlichkeit kommt nun vor allem der Persönlichkeit Jesu zugute:

Christus ist der ‚reine Mensch', der zwischen reiner Vernunft und reiner Thorheit die Mitte hält. Ex oriente lux. Wer nicht mit herzlicher Liebe über Christus schreibt oder redet, der soll es lieber bleiben lassen; diesem Typus gebührt nicht Hochachtung, ihm gebührt Hingabe... Das deutsche Volk wird beim Christentum beharren müssen, solange es keine bessre Basis für sein geistiges Dasein besitzt; bis jetzt ist das nicht der Fall. In Christus hat sich die Natürlichkeit zu völliger Selbstlosigkeit und

die Vornehmheit zu völliger Erhabenheit gesteigert. Der Schwerpunkt des Christentums liegt in dem persönlichen Charakter, in dem persönlichen Wollen, in der persönlichen Leistung Christi; wer wollte oder könnte dem persönlichen Wesen Christi opponieren? Auch hier entscheidet die Persönlichkeit, die Individualität, der Einzelmensch — wie immer. Die Leute — mag ihre kirchliche oder unkirchliche Stellung sein, wie sie will —, welche zu dieser tiefsten Persönlichkeit kein oder ein antipathisches Verhältnis haben, taugen nicht. Sie ist gradezu als ein Prüfstein für den Menschenwert des Einzelnen anzusehen.

Das Buch ist schnell vergangen. Wenn ich es dennoch so ausführlich besprochen habe, so war der Grund, daß es mir als das erste deutliche Wetterzeichen einer Wandlung in der Grundstimmung unsers heutigen Lebens erschienen ist, die sich seitdem weiter und weiter verbreitet hat: Die Stimmung der Skepsis, der Kritik an unsrer vielgerühmten Aufklärung und Kultur. Diese Kritik ist angebahnt durch die fortschreitende empirische Forschung, die mit schonungsloser Wahrhaftigkeit die Unzulänglichkeit und die Grenzen der wissenschaftlichen Erkenntnis aufwies und dadurch dem Kultus der Wissenschaft selbst den Boden unter den Füßen wegzog. Ihre schneidende Schärfe aber erhielt sie durch das Drängen der sozialen Frage. Diese regte auch die Künstler zum Untertauchen in die Masse des Proletariats an. Einer von ihnen Conrad Alberti, hat in einem Offenen Briefe an die Kölnische Zeitung einmal grade dies als das unterscheidende Merkmal seines und seiner Freunde Schaffens von dem der Spielhagen u. s. w. bezeichnet, daß sie sich gedrungen wüßten, das Volk, wie es auf Gassen und Märkten, in der Fabrik und dem Massenquartier lebt, selbst zu beobachten, statt in der Sphäre des Salons zu beharren. Was fanden sie aber, als sie hinabstiegen? Sie fanden das soziale Elend mit all seinen Schrecken, mit seiner Unterjochung von Millionen, mit seiner Zerstörung des intimen Lebens. Darum wurde nun der Kampfruf: Wissenschaft und Technik haben uns in den Abgrund geführt. Wir müssen los von dieser Kultur, die wie eine Last auf dem eigentlich-individuellen Leben, dem Leben der Seele, drückt, los von der Ueberlieferung und den geschichtlich gewordnen Verhältnissen, los von Sitte und Zucht, von alle dem, was feste Form und vernunftgemäßes System geworden ist. Die Kultur ist nichts, die Persönlichkeit Alles!

An allerlei Zügen erkennt man diese Auflehnung gegen die Aufklärung. An dem melancholischen, weltschmerzlichen Ton, der in die Dichtung einzieht. An der weitgetriebnen Vernachlässigung der äußern Form und der Läugnung des Gesetzmäßigen am Kunstwerk. An der Vorliebe für Stoffe, die dem Salonmenschen Abscheu einflößen. An der Hervorhebung des Menschenwertes der Ungebildeten, des Fabrikarbeiters, des Drotschenkutschers, des Bügelmädchens, vor dem der Gebildeten. An der zersetzenden Kritik der Konvention und Mode, auch der sittlichen Ordnungen der Ehe und des Staates. An der Anerkennung des Rechts natürlicher Triebe auch gegen die Sitte. An der Vorliebe auch für das Unvernünftige, das, dessen Existenz die Aufklärung einfach geläugnet hat, das Geheimnisvolle, Märchen- und Traumhafte u. s. w.

Aus der dramatischen- und Erzählungslitteratur führe ich hierfür keine Beispiele auf. Ich nehme an, daß jeder deren kennt. Aber aus der Lyrik dieser modernsten Dichter, die merkwürdig unbekannt ist, obwohl sie vor allem verdient, gelesen zu werden, einige Proben dieser pessimistischen Stimmung gegenüber der Gegenwart.

Ein freudlos Erlösung heischend Geschlecht,
Des Jahrhunderts verlorne Kinder,
So taumeln wir hin — Wes Schmerzen sind echt?
Wes Lust ist kein Rausch? Wer kein Sünder?

Selbstsucht treibt Alle, wilde Gier nach Gold,
Unersättliche Sinnengelüste,
Keinem Einzigen ist Mutter Erde hold —
Rings graut uns unendliche Wüste!

Chaotische Brandung wild uns umtost,
Verzehrt von dämonischen Gluten
Von keinem Strahl ewigen Lichts umkost,
Müssen wir elend verbluten .. (W. Arent)

Die Zeit ist tot — die Zeit der großen Seelen
Wir sind ein ärmlich Volk nur von Pygmäen,
Die sich mit ihrer Afterweisheit frevelnd blähen,
Und dreist sich mit der Lüge Schmutz vermählen.
(Herm. Conradi)

Glückselig die Menschen, die taumelfroh
Sich durch das Jahrhundert trollen,

Champagner trinken, ob lichterloh
Auch draußen die Blitze rollen,
Die nie beim Gelag der Gedanke bedräut
Die Welt kann nimmer so bleiben wie heut!
Hier Haufen von Gold und Demant und Geschmeid
Dort auch nicht ein Heller zu finden;
Hier brausende, sausende Herrlichkeit,
Dort trockene Schwarzbrodrinden.

(Oskar Jerschke)

An die obern Zehntausend.

O kehrtet einmal Ihr aus den Palästen
Im dunstgen Dunkel enger Gassen ein!
O kehrtet einmal Ihr von Euren Festen
Ins vierte Stockwerk, wo beim Oellichtschein
Blutarme Nähterinnen um den Bissen
Des lieben Brods zehn Stunden nähen müssen!

Kröcht einmal Ihr mit Eurem Schmuck behangen
Zur Kellerwohnung, wo der Schuster flickt,
Sein armes Weib mit hungerbleichen Wangen
Den Säugling an die welken Brüste drückt,
Von einer Mark oft sieben Menschen leben,
Die doch dem Kaiser noch den Groschen geben. Ders.

Endlich mit deutlicher Beziehung auf die überwundene Aufklärung:

Ach welch Hoffen, ach welch Sinnen,
Welch ein Jubel, welch ein Minnen
Riß uns flammend einst empor.
Die Natur zu unsern Füßen —
Wollten wir das Licht begrüßen,
Wo es strahlend quillt hervor.

Auf des Dampfes Sturmesflügeln
Träumten wir die Welt zu zügeln,
Allem Erdenstaub entrückt,
Alle Sorge sollte schwinden,
Liebe sich zu Liebe finden,
Alle Kluft war überbrückt.

Traum, wie bald bist du vergangen,
Lauter Schrecknis, lauter Bangen
Hat in Nebel uns gehüllt.
Unser Blut tropft aus den Poren,
Unser Mark ist eiserfroren,
Wie vom Tod sind wir erfüllt. (Heinrich Hart)

Sträuben sollen wir uns wider das Eisenjoch,
Dem der Gewohnheit Schmutz Würde des Alters lieh;
Wen das steigende Licht grüßt,
Nicht sehn' er die Nacht zurück.

(O. E. Hartleben)

Von solcher Grundstimmung her sind nun freilich ganz verschiedne Auffassungen des Christentums möglich. Zwei Richtungen wird man dabei vor allem unterscheiden dürfen: Die Einen betrachten das Christentum als mit der verwerflichen Kultur so fest verwachsen, daß es von dem Verwerfungsurteil mit betroffen wird. Die Andern erkennen oder fühlen einen Unterschied zwischen Christentum und Kultur und benutzen es als Bundesgenossenschaft im Kampfe gegen diese. Aus der ersten Auffassung sind all die rohen und oberflächlichen Verhöhnungen des Christentums geflossen, an denen in dieser Litteratur kein Mangel ist, die es als eine Erfindung der Junker und der Pfaffen erklären, das aufwärts strebende Volk oder das Begehren des Einzelnen nach Freiheit und Glück niederzuhalten. Mit Beispielen dieser Auffassung halten wir uns nicht auf.

Ernster ist es, wenn Hartleben einmal singt:

Es lebt ein Gott, der Schöpfer des Weltenrunds.
So sagen sie. Doch geben sie Kunde auch,
Ob von dem Funken, der den einen
Tropfen im Meere des Alls umleuchtet,

Ob er vom Ringen menschlicher Nichtigkeit
Jemals vernahm? „Allmächtig und liebevoll
Ist er, vor seinen Vaterblicken
Birgt im unendlichen Raum sich niemand,

Kein Schmerz ist ihm, kein Jubel der Freude fremd,
Den Gott der Liebe nennen ihn alle ja".
So sieht er also dieser Erde
Nimmer ermessene Jammerwüste?

Er sieht das Edle unter den Fuß gestampft,
Des Tiefgemeinen? Sieht in Qual und Staub
Sich wälzen Millionen Herzen
Blutend, gemartert ein qualschweres Dasein?

Und endets nicht? Und trümmert und schmettert nicht
Die Welt ins wahnlos friedliche Nichts zurück?

Der Gott: grausamer wär' er wahrlich
Als der verworfenste Menschenbube!

Oder wenn Bierbaum den Herrgott, der sich auf hohem Kirchturm zur Ruhe gesetzt hat, zu einem Besucher sagen läßt:

Dann sah er scharf mir ins Gesicht:
„Du, höre Sohn, verrat mich nicht!
Daß sie mich nicht noch einmal stören
Mit Opferdünsten, Bittechören
In ihrer neuen Qual und Not:
Ich bin unauferstehlich tot!"

(Aus der reizenden kleinen Sammlung: Nemt frouwe diesen Kranz, die Allen, die diese Gattung von Litteratur kennen lernen wollen, an erster Stelle empfohlen werden darf.)

Am wuchtigsten und sorgfältigsten begründet aber ist die Verwerfung des Christentums aus dem Grund, weil es mit einer unwahren und unreinen Kultur zu eng verquickt ist, mir entgegengetreten in dem Roman: Aus guter Familie. Lebensgeschichte eines Mädchens von Gabriele Reuter. Die Verfasserin schildert darin den Lebensgang und die Entwicklung einer Tochter höherer Stände mit herber, sehr einseitiger, aber vielfach auch zutreffender Kritik der Verhältnisse, in denen sie aufwächst. Mädchenschule, Pensionat in der französischen Schweiz, Geselligkeit, der Ehrbegriff und die Moral in einer mittleren Beamtenfamilie, die Ehe in Offizierskreisen u. s. w. — Alles erscheint unwahr, heuchlerisch und im tiefsten Grunde unsittlich. Sinnlichkeit, Strebertum, Egoismus, Genußsucht übertüncht mit einem Firnis christlicher Sitte. In diesen Verhältnissen verkümmert die Seele, erstirbt der Persönlichkeitsdrang, erstickt die Natürlichkeit. Das Christentum aber deckt diese Verhältnisse und weiht sie. Es ist selbst nur ein Stück der Konvention, der Mode, des guten Tons. Solches Christentum preist ihr der Pastor am Konfirmationstage zwischen Braten und süßer Speise:

Alles ist Euer, alle die Freuden, die das Leben einer modernen jungen Dame der feinen bürgerlichen Gesellschaft zu bieten hat: in der Familie, im Verkehr mit Altersgenossinnen, durch Naturgenuß, Kunstinteressen, Lektüre und das Glück einer Braut. Ihr aber seid Christi. Wie soll das Alles benutzt werden? Besitzet als besäßet ihr nicht; genießet, als genößet ihr nicht. Auch der Tanz, auch das Theater sind erlaubt, aber der Tanz geschehe in Ehren, das Vergnügen an der Kunst beschränke sich auf die

reine gottgeweihte Kunst. Bildung ist nicht zu verachten — doch hüte Dich vor der modernen Wissenschaft, die zu Zweifeln, zum Unglauben führt. Liebe sei dein Leben, aber die Liebe bleibe frei von Selbstsucht. Du darfst nach Glück verlangen, Du darfst auch glücklich sein — aber in berechtigter Weise, denn Du bist Christi Nachfolgerin.

Aber dies trotz seinen Wundern und dem Glauben an überirdische Mächte schwächliche Christentum mit seinen kirchlichen Ceremonien und gewohnheitsmäßigen Gottesdiensten hat keine Kraft, heißes Blut zu bezwingen und Glücksverlangen zu befriedigen. Es bleibt dem jungen Mädchen etwas Aeußerliches und Angelerntes. In einer schmerzlichen Erfahrung und schweren Krankheit wird es ihr mehr. Sie zwingt sich nun in eine überweltliche Stimmung der Entsagung hinein, sie redet sich vor, kein irdisches Glück mehr zu erwarten. Sie erlebt, wovon sie vorher nur gehört hatte, die Nähe des Heilands:

Die Gewalt, unter der sie gelitten, war nun gebrochen — sie war befreit — Gottes Kind — des Herrn Magd. — O süße helle Seligkeit — — in seine Wunden tauchen — von seinem Blute sich überströmen zu lassen — Alles zu vergessen, nur sein Erlöserauge zu sehen, einsam über dem Chaos von Elend, Enttäuschung und Not ... Eingehüllt von seiner Liebe, geborgen an seinem flammenden Liebesherzen — hingegeben — aufgelöst sich vergehen fühlen unter den Schauern seiner Gnade.

Sie tritt in Gemeinschaftskreise ein, nimmt es Ernst damit, sich vor der argen Welt zum Herrn zu bekennen, macht Armenbesuche, quält sich um ihre Lauheit, betet auch in Gesellschaft bei Tische. Aber dies exaltierte Christentum stößt in der guten Gesellschaft und in ihrem Elternhause auf Widerspruch. Dem vermag sie nicht standzuhalten. Diakonissin zu werden und im Dienst an Andern wirkliche Befriedigung zu finden, verbietet ihr der Vater. Schließlich wirft sie mit dieser Form das ganze Christentum ab. Aber es ist zu spät. Ihrer Seele Schwingen sind gebrochen. Sie kann nicht mehr „ein freier Mensch“ werden.

Das Fazit ist, daß das Christentum die Persönlichkeit tötet. Es ist auch nur ein Stück der Verhältnisse, die auf dem modernen Menschen lasten, auch etwas von dem alten Schutt, den man wegräumen muß, damit der Mensch seine Individualität entfalten und zur Selbständigkeit emporreifen kann.

An dies Bild reiht sich nun von selbst die Auffassung des

Christentums, zu der sich Hermann Sudermann allmälig entwickelt hat.

Eine Novelle aus früheren Jahren, das Sterbelied betitelt, steht noch ganz auf dem eben gezeichneten Standpunkte. Das individuelle heiße Glücksverlangen einer jungen Frau wird in seiner Befriedigung durch ihre Bindung an einen schwer lungenkranken, wenig liebenswürdigen Gatten, einen Pastor, gehindert. Dieser Pastor, den sie an der Riviera im letzten Stadium der Schwindsucht pflegt, verlangt nun von ihr, daß sie ihm zum Trost in seiner Krankheit die Sterbelieder aus dem Gesangbuche vorlese, jene weltabgewandten, nach dem Himmel so sehnsüchtigen Lieder, die zu den heiligsten Schätzen der Kirche gehören aber gewiß nur von reifen Christen recht gewürdigt werden können. Dem jungen lebenshungrigen, liebedurstenden Weibe aber erscheint Weltflucht und Hoffnung ewigen Lebens gleicherweise als eine große Lüge und Selbstbetrug.

Wesentlich anders ist die Auffassung vom Christentum, die uns in der Heimat begegnet. Auch hier wird die Handlung bestimmt durch den Gegensatz zwischen der freien Persönlichkeit, die ganz aus sich heraus etwas geworden ist, mit starken Gefühlen und ungezügelter Leidenschaft — und der Heimat, der Sitte, der guten Gesellschaft, in der auch die gewaltigste Leidenschaft sich zu einem bloßen bischen Entsagungsschmerz verdünnt. Auch hier ist die gute Gesellschaft Hindernis der Persönlichkeitsbildung. Auch hier trägt sie einen christlichen Ueberzug: Innere Mission, konservative Kirchlichkeit, das gehört einfach mit dazu. Aber neben dieser konventionellen, versteinten Christlichkeit erscheint in dem Drama auch die asketische, entsagende, verkörpert in dem Pfarrer Heffterdingkh.

Wenn man den Beruf des Pfarrers ernst nimmt, so lebt man kein eignes Leben dabei. Man kann nicht aufjubeln im Vollgefühl der Persönlichkeit — man blickt in mancherlei Herzen hinein und sieht da zuviel Wunden, die man nicht heilen kann, um jemals recht froh zu werden ... Niemand ist um seiner selbst willen da.

Auch dies Christentum steht im Widerspruch mit dem Lebensdrange nach Sein und Etwas bedeuten, aber es hat doch etwas Imponierendes; auch der moderne Mensch kann sich seiner Macht nicht ganz entziehen. Es kann nicht nur Wunden heilen und ge-

brochne Seelen wieder aufrichten, auch der freie starke Mensch muß gestehen:

Wie soll ich es nennen — Selbsthingabe, Selbstentäußerung. Es ist etwas mit Selbst — oder vielmehr das Gegenteil davon. Das imponiert mir. Und darum können Sie viel aus mir machen.

Hier erscheint also das Christentum nicht mehr bloß als Stück einer altmodischen morschen Kultur, sondern als etwas davon Unabhängiges, Losgelöstes, dem die Aufgabe der Vermittlung zwischen Altem und Neuem zugeteilt wird. Diese Auffassung hat Sudermann dann in seinem Johannes noch stärker ausgedrückt. Hier erscheint der religiöse Charakter des Helden in vollem Widerspruch zu einer sinkenden Welt, einer Welt der Sünde und der Lüste. Er hat mit ihr nichts gemein, er trotzt der Verführung. Aber auch inmitten der gesetzmäßigen Alltagsfrömmigkeit des Volkes und selbst inmitten der auf einen irdischen König gerichteten Hoffnung seiner Anhänger ist er ein Einsamer, ganz und gar etwas für sich. Ihm gehört die Zukunft, der Sieg. —

Der damit angedeutete Prozeß einer Loslösung des Christentums von der dem Tode verfallenen Kultur ist, soweit ich sehen kann, durch dreierlei Beobachtungen gefördert worden.

1. Man ist in den Kreisen der Jungdeutschen darauf aufmerksam geworden, daß ja grade die Aufklärung, der der eigentliche Kampf gilt, das Christentum so stark befehdet hatte. Man fing nun an, die Argumente zu prüfen, wodurch sie das Christentum hatte entwurzeln wollen. Eine schöne Erzählung von Karl Bleibtreu in seinen Kraftkuren: Metaphysik der Liebe hat zum Inhalt eine Auseinandersetzung über die Haltbarkeit der Einwände, die die mechanisch-naturwissenschaftliche Weltanschauung gegen das Christentum zu erheben pflegt. Ein junger reicher Kaufmann, nackter Materialist, philosophisch à la Häckel gebildet, wird durch ein feinsinniges hochherziges Mädchen und Lebensgefahr, worein er mit ihr bei einem Schiffbruch gerät, bekehrt:

Es giebt etwas Höheres, als Geist und Leib, das wir wertvoll finden, das wir mit dem Gemüte suchen. Dies dritte — ist es vielleicht die Seele?

So gelangt der Materialist zu der Einsicht, daß es Gemütswahrheiten giebt, die die Verstandeswahrheiten an Bedeutung überragen. Da das Schiff unter ihm versinkt und er allein mit

der Geliebten zwischen Himmel und Erde hängt, grüßt er Gott, bekennt er sich zum Glauben an die Seele und ihre Unvergänglichkeit.

2. Der Hunger nach Persönlichkeiten hat dahin führen müssen, daß sich diese Dichter auf die Dauer dem Eindruck der religiösen Persönlichkeiten, vor allem der Persönlichkeit Jesu nicht haben verschließen können. Hier ist nun einmal persönliches Leben von höchstem Stimmungsgehalt und gesammelter Kraft, persönliches Leben im Gegensatz zur Welt, zur Bildung und Kultur, die ihn von sich gestoßen hat und die ihn immer wieder verwirft. Er wird nun Mitstreiter, er wird angerufen zur Kritik an der heutigen Welt. Und wo er angeschaut wird, da muß ja ein Verständnis aufdämmern für das, was Sünde, Gnade, Erlösung ist.

Heinrich Hart hat ein ganzes Epos dem Mose gewidmet, voll gewaltiger Kraft, freilich auch recht modernisiert. Ich lasse es bei Seite. Aber von den Stimmen über Jesus will ich wahllos ein paar Proben geben:

Die Rebe, die kein Stäblein hat,
Muß bald zu grunde gehen;
Ich war die Rebe, ward zerwühlt
Von wilden Sturmes Wehen.

Nach Dir, nach Dir, mein Jesu Christ,
Ich jugendlich mich sehnte;
Das grause Schicksal mich und Dich
Frevelnd und frech verhöhnte.

Der Pöbelhaß, der Pöbelwahn
Hat Dich ans Kreuz geschlagen;
Das Schicksal thut das Gleiche noch
Mit uns zu allen Tagen. —

(Fritz Lemmermayer.)

. . . .

Ich blickte auf —
Durch spitze Fenster fielen
Die schrägen, gelben Sonnenstrahlen
Und woben um das Haupt Dir
Dort an dem Kreuze mit der Dornenkrone
Hell flimmernd einen goldnen Ring —
Und Deine Züge lebten noch,

Ich sah noch einmal Dir den Kampf
Hin durch den Leib, den müden, ziehn
Und Deine Wunden flossen noch einmal
Wie blutge Zähren, die ein Gott
Um sein versunken Eden weint.
Der Kranz grub sich in Deine Stirn,
Die alabasterweiße,
Mit purpurroten Spuren.
Da griff es mich mit Geistesmacht
Und öffnete mir das blöde Auge,
Das staunend nur an diesen Reizen hing,
Derweil das Herz sich enge mir
Zusammenpreßte in der Brust.
Mir wars, als könnt ich alles fühlen,
Was Du erlebt, da Du am Kreuze hingst,
Als Dir der Blick auf tausend Gaffer sank
Und einige nur,
Die Dich beweinten,
Doch nie verstanden.
Du Riesengeist, Du fühltest Dich allein!
— Das schmerzte. —
Du kanntest wohl das Menschenherz
In seinem Wollen, seinem Ahnen,
In seinem Fühlen, seinem Hasten
Nach leichtem Glück —
Du wußtest, was den Armen quält,
Und was dem Unglücklichen,
Der in den Ketten schmachtet, durch die Seele geht,
Und was den Menschen packt und schüttelt,
Sieht er des Schicksals ehernen Schritt
Zu Boden treten unerbittlich,
Was er gebaut, entraffen
Das Liebste seinem Herzen,
Die Sichel durch die vollen Saaten gehn . . . .
Ich irre, ich strauchle —
Erlösung für meinen Geist
Und für mein wehes Herz! —
Da sah ich die Züge,
Von Schmerzen eben noch verzerrt,
Sich glätten, und ein leises Lächeln
Glitt über die verhärmten Wangen hin —
Mir wars, als träfe mich ein tiefes Leuchten
Der Augen, die sich in das Herz mir senkten,
Wie Sonnenstrahl in eis'ger Gruft — —

O Liebe, begötternde Liebe!
So stirbt dein Held,
Dein kündender Prophet,
Dein höchster Gott,
Den seines Herzens Fluch
Dazu geweiht! — (Johannes Bohne.)

. . . .
Und von den Blättern der Bibel
Hebe ich träumend mein Haupt, —
Und schaue des Heilands Augen
Den längst ich gestorben geglaubt.

Ich sehe die roten Wunden
Und den bleichen friedlichen Mund
Und um die Schläfe geflochten
Der Dornen blutigen Bund.

Ich trinke von seinen Augen
Der Thränen schmerzliche Glut . . . .,
Und fühle, wie sanft seine Rechte
Auf meinem Haupte ruht . . . . .

(Julius Hart.)

3. Ein drittes Moment aber, das diesen Modernen eine gerechtere Würdigung des Christentums erschloß, ist die energische Scheidung zwischen dem echten Christentum und dem der Kirche. Wilhelm von Polenz hat in seinem Pfarrer von Breitendorf ein abschreckendes Bild protestantischen Kirchentums gezeichnet in seiner Engigkeit, seiner Geistesarmut, seiner Gebundenheit an die reichen und vornehmen Leute u. s. w. Die Kirche und die kirchliche Frömmigkeit hat vom Christentum nicht viel mehr als den Namen, die eigentlich wirkenden Motive sind Dummheit, Trägheit, Aberglaube, Habsucht, Sinnlichkeit u. s. w. Ein ehrlicher, freier Mensch, der mit der Zeit lebt, kann nicht Pfarrer sein. In dieser Kritik ist nun freilich noch Vieles von der Stimmung der Aufklärung beeinflußt, das zeigt sich namentlich in der Art, wie das Dogma an der modernen Naturforschung gemessen wird. Aber in einem Punkte unterscheidet sie sich von dieser, in dem warmen Verständnis für Jesus. Letztlich ist es doch dieser, der das heutige Kirchentum richtet. Deshalb kann, auch wer der Kirche den Abschied giebt, ein Christ sein und bleiben. Ja, echte Frömmigkeit

kann nicht nur außerhalb der Kirche sein, sondern wo sie bewußt ist, muß sie aus der Kirche herausdrängen.

Wenn wir diese Entwicklung vor Augen haben, werden wir nun auch die beiden Größten unter den modernen Schriftstellern, Gerhard Hauptmann und Max Kretzer recht würdigen können.

Gerhard Hauptmann zeigt in seiner Lebensanschauung alle die Züge vereint, die wir als charakteristische Merkmale der ganzen Litteraturgruppe kennen gelernt haben: Eine tief pessimistische Betrachtung unsrer gegenwärtigen Verhältnisse, wärmstes, ja aufgeregtes Mitgefühl mit den sozialen Notständen, Skepsis gegenüber dem sittlichen Recht gewisser Ordnungen, z. B. der Ehe und der Wirtschaftsordnung, — daneben den Kultus der Persönlichkeit, dem er in seinen Einsamen Menschen zum ergreifendsten Ausdruck verholfen hat, und eine wunderbare Aufgeschlossenheit für die Gemütstiefen und Seelengründe des menschlichen Geistes, — endlich eine unerhörte Gleichgiltigkeit gegen die Regeln der Vernunft und des Naturgemäßen, und eine sehnsüchtige Liebe für das Traumhafte, Mystische, für Märchen und Visionen.

In dieser helldunkeln Märchenwelt, die die Vernunft nicht sieht, die Aufklärung läugnet, die sich aber Herz und Gemüt desungeachtet aufbaut und herrlich schmückt, räumt er nun auch dem Christentum einen Platz ein. Er schildert uns in Hanneles Himmelfahrt das Christentum eines armen, verwaisten schlesischen Bauernkindes, das in seinem kurzen Leben die grausame Not der Welt reichlich kennen gelernt hat. Dies Christentum ist durchaus transscendental, überweltlich. Je elender das Leben hier, desto sonniger, reicher, herrlicher soll das Jenseits sein. Das Himmelreich wird mit den leuchtendsten Farben ausgemalt, Farben, die die kindliche Phantasie dem Märchen und seiner Sehnsucht entlehnt hat. Dort ist der freundliche Herr Jesus, dem Lehrer so ähnlich, dem Einzigen, der dem Kinde hier auf Erden Freundlichkeit erwiesen hat, dort weilt die Mutter, nach der es sich so herzbrechend gebangt hat, dort spielen statt der unartigen Dorfkinder, die von der Bettelprinzessin nichts wissen wollten, goldige Englein mit ihr. Dort giebt es auch satt zu essen, schöne Kleider, Genugthuung für

alle Leiden und Schmerzen. Und der Herr Jesus wird auch den vertierten Stiefvater mild und ernst richten.... An diesen Himmel voll Sonnenglanz und Glückseligkeit klammert sich das Kind an, so fest, daß es gerne sterben möchte. Nur eine Angst quält es, die, ob es Sünde giebt, die nicht vergeben wird, die die Himmelsthür zuschließt. Aber auch in dieser Angst birgt sich das bebende kleine Herz bei dem lieben Herrn Jesus.

Ist das Christentum? Ich meine: ja. Es ist das Christentum, wie es nicht nur Kindern und vielen Erwachsenen Trost und Frieden darbietet, sondern wie es sein biblisches Vorbild in der Offenbarung Johannis und sein geschichtliches etwa in Luthers Brief an sein vierjähriges Hänschen hat. Aber es ist nicht das ganze Christentum, denn es fehlt diesem Himmelreich das höchste Gut: Gottes Gerechtigkeit.

Man hat gemeint, der Dichter habe mit dem erschütternden Schluß des Stückes — wo der Traum der Himmelsherrlichkeit verschwunden ist und nichts bleibt als ein abgehärmter Kinderleichnam in dem eklen Armenhause — den Inhalt von Hanneles Träumereien als unwirkliche Illusion ironisieren wollen. Solche Tendenz hat ihm gewiß ebenso ferngelegen, wie wir anderseits nicht das Recht haben, aus der liebevollen Ausmalung des Himmels auf eine wirkliche Himmelssehnsucht zu schließen. Die ganze Frage ist abzuweisen. Die Wahrheit, die der Dichter dargestellt hat, bewährt sich in der inneren Wirksamkeit. An der gewöhnlichen Wirklichkeit darf man sie nicht messen, — sind doch alle Glaubensvorstellungen nach Schleiermacher nur Widerspiegelungen des frommen Selbstbewußtseins.

Wenn Hauptmann das Christentum aus der Welt der alltäglichen Wirklichkeit in die Welt der Träume hinauf verlegt, so stellt Max Kretzer das übernatürliche Christentum umgekehrt aus dem Jenseits in das nackte, helle Getriebe dieser Erde hinein.

In seiner Würdigung des Christentums sind zwei Perioden zu unterscheiden: die eine bezeichnet sein Roman Die Bergpredigt, die zweite Das Gesicht Christi. Beides Bücher von hinreißender Darstellungskraft, deren Gewalt uns oft die Frage nach der psychologischen Vermittlung gar nicht erst stellen läßt, beide neben krassen

Roheiten wundervolle Schönheiten enthaltend, beide nur Solchen anzuraten, die schon eine Erfahrung von den Abgründen haben, die im Leben klaffen, und Lektüre nicht als Narkose zum Nachmittagsschlaf betrachten, Solchen aber, die auch etwas Herzklopfen mit in Kauf nehmen, — namentlich das zweitgenannte — dringend zu empfehlen.

Kretzer unterscheidet so scharf und schneidend, wie kein Andrer vor ihm, zwischen dem Christentum der Kirche und dem Christentum Christi. Die Kirche hat hier einen Ankläger gefunden, der ihr mit zermalmender Wucht zu Leibe geht. Sie ist schuld an der Irreligiosität der Menge, sie allein:

Sie hat bis jetzt so gut wie nichts dazu beigetragen, den Egoismus aus der Welt zu schaffen. Dadurch, daß sie sich zur Dienerin des Staates gemacht hat, hat sie zu gleicher Zeit die Pflicht übernommen, die Interessen des Staates in jeder Beziehung wahrzunehmen. Sie hat also ihrem ganzen Wirkungskreis eine Beschränkung auferlegt, die das sog. praktische Christentum, wie Jesus es gelehrt hat, in seinen letzten Konsequenzen unmöglich macht. Und das nenne ich einfach eine Lüge ....

Ueberall stoßen wir auf den Widerspruch zwischen den einfachsten Geboten der *christlichen* und dem Dogma der *kirchlichen* Lehre. Der Staat, das öffentliche Leben, die ganze Gesellschaft ist zersetzt davon. Täglich, stündlich, in jeder Minute haben wir diese Lüge vor Augen. Sie besteht darin, daß man sich den Anschein giebt, im Sinne des größten Menschen zu handeln, ohne seine Glaubenssätze, die er mit seinem Blute besiegelt hat, auch nur annähernd zu erfüllen. Das größte Verbrechen ist, daß man aus der christlichen Lehre etwas gemacht hat, was ihr Begründer weder vorausgesetzt noch gewünscht hatte. Christus wollte die Gegensätze aus der Welt schaffen, natürliches und göttliches Recht galten ihm eins; er machte die Erfüllung seiner Gebote abhängig von der Gleichheit aller Menschen; denn alle erschienen ihm als dieselben Kreaturen eines Gottes. Er erkannte das Gesetz der Menschen nicht an, weil er es für vermessen hielt, Gebote zu erlassen, die er selbst als Heiland zu befolgen nicht im stande war. Das moderne privilegierte Christentum scheint nichts davon zu wissen. Statt in die Tiefe zu dringen, ist es immer mehr in die Breite gegangen. Es hat herrliche Kirchen gebaut, große Theologen sind aus seinem Schoße hervorgegangen, mit tausend Zungen hat es die Evangelien verkündet, aber es hat nur dazu beigetragen, die Gegensätze zu verschärfen, die Liebe zu vermindern, den Haß zu vermehren und der Macht Weniger behülflich zu sein, über das natürliche Recht von Millionen zu triumphieren. Es hat, um kurz zu sein, während beinahe neunzehn Jahrhunderten noch nicht den geringsten Beweis dafür gegeben, daß es

irgend welche Einwirkung auf die sittliche Veredelung der Menschheit gehabt hat . . .

Ich halte die christliche Lehre und die moderne christliche Kirche für zwei grundverschiedene Elemente, die in ihrem innersten Wesen gar nichts miteinander gemein haben. Die Kirche ist sozusagen das Ornament, der ausschmückende Teil des massiven, aber einfachen und schlichten Gebäudes, das Jesus von Nazaret errichtet hat. Und dieses Ornament hat mit der Zeit so viel Ausdehnung und Prunk angenommen, daß es die Form des schlichten Gebäudes völlig verändert hat, und Tausende und Abertausende dadurch geblendet werden und es vorziehen, sich mit dem Anblick dieser Außenseite zu begnügen. Man geht befriedigt von dannen, denn man hat ja das herrliche Gebäude nun wirklich gesehen. Ja, ein schönes Bewußtsein, wieder einmal zum lieben Gott gebetet zu haben und während ganzer sieben Tage bis zum nächsten Sonntag in allen Handlungen unbeschränkt zu sein.

So klafft denn eine unüberbrückbare Kluft zwischen unsern Gesetzen und Sitten und der echten alten Christenheit. Die Kirche ist verrottet, ihre Diener in Trägheit, Fanatismus und Weltsinn versunken:

Was ist an der Gleichgiltigkeit der großen Masse des Volks gegen christliche Dinge schuld? Nicht der Materialismus, die Sozialdemokratie und die liberale Litteratur, sondern das Zurückbleiben der Kirche in der großen sozialen Umwälzung.

Aber beachten wir es wohl: diese Kritik der Kirche entspringt ganz andern Motiven als die Kritik der Aufklärung. Diese wirft ihr vor, daß sie zu wenig, Kretzers, daß sie zu eng mit der herrschenden Kultur und Bildung verwachsen sei; dort wird sie gemessen an der Wissenschaft, hier an dem Lebensideal ihres Stifters, mag dies auch sehr einseitig aufgefaßt sein; dort wird ihr ein Defizit an Bildung, hier ein Defizit an sittlicher Kraft zum Vorwurf gemacht.

Und wie hebt sich nun von diesem kirchlichen das Christentum Christi ab! Christus war der Freund der Armen und Schwachen. Er hat die Gewalt verworfen. Denn Gewalt ist immer Unrecht. Sein Reich war ein Reich der Selbstentsagung. Das Welterlösende seiner Lehre ist, daß er als Macht des Sieges die Enthaltung verkündigt hat, durch die Kraft der Beschämung, die sie auslöst. Jesu Demut war seine vollkommene sittliche Kraft, war sein Sieg. Sein Bewußtsein, daß sein Tod alle Feinde be-

schämen müsse, hat Recht behalten. Der Stärkere ist, der erträgt, leidet, duldet. Der Inhalt des Glaubens ist, daß durch solche gute Handlungen der Friede der Seele geschaffen wird und nur der sich Hingebende wahrhaft glücklich ist. Der den Feind liebt u. s. w., der ist Gott verwandt und darf sich Gottes Sohn nennen.

Ja es ist ein ungeheurer Abstand zwischen der sogenannten christlichen Kultur und Jesus selber.

Er (der Held des Romans, ein junger Theolog) stellte sich plötzlich vor, Christus wäre auferstanden und erschien barfuß in zerfetztem armseligem Gewande, die Dornenkrone auf dem leidensmüden, von langem Haare umflatterten Haupte, und schritte bescheiden und demütig durch die Menge, um anzuklopfen an die Thüre, hinter welcher ihm die Stelle zur Ruhe winke. — Er hörte im Geiste das Höhnen und Johlen der Menge, vernahm tausendfaches Gelächter, sah die Menschen zusammenströmen, um Witze und Spott über die sonderbare Erscheinung zu gießen. Keine Geißlung mit Stricken, aber eine, die viel fürchterlicher war, die nicht das Fleisch traf, sondern die Seele! Kein Zug nach Golgatha, sondern nach dem Gewahrsam der Polizei. Nur der Ruf wäre derselbe gewesen: Bist Du Gottes Sohn, so hilf Dir selber! — Die Ernte der Saat von 1900 Jahren! Diese Menge glaubte nicht mehr an Wunder. Und doch predigte man es täglich, lehrte man es stündlich, baute darauf das Himmelsgebäude der Religion, behauptete man, die Welt wäre besser, klüger und sittlicher geworden . . .

So hinreißend die Wärme und Kraft dieser Anschauung vom Christentum ist, soviel echte Klänge aus dem Evangelium wir darin mitschwingen hören, eins trübt die Freude daran: das ist die einseitige Ungerechtigkeit, mit der Kretzer die kritische Schärfe des Lebensideals Jesu gegen die Reichen und Mächtigen allein kehrt. Aber grade in diesem Punkte zeigt sein letztes Buch Das Gesicht Christi einen außerordentlichen Fortschritt. Die Kritik an der Kirche ist nicht minder scharf, aber sie wird erweitert zu einer Kritik an allem Bösen und Schlechten in der Welt, auch bei den Proletariern.

In diesem Roman erzählt Kretzer, wie Jesus Christus mitten im modernen Großstadtleben den Menschen sichtbar wird. Er erscheint einem arbeitslosen alten Arbeiter auf den qualvollen Bittgängen um neue Arbeit und am Sarge des blassen toten Kindleins, das die Abzehrung dahingerafft hat. Er erscheint dem Pfarrer, der seine Gebühr höher stellt als die Liebespflicht und dem joh-

lenden Volkshaufen, der das Armenbegräbnis mit Hohn und Spott begleitet. Er erscheint in dem wüsten Treiben einer Arbeiterkneipe und bei der Sitzung sozialdemokratischer Führer. Er erscheint dem Verführer in dem Augenblick, da er sein Opfer an sich reißen will. Und wo er erscheint, ist er Tröster und Richter zugleich. Tröster des Leides, das ein Vaterherz am Sarge des Lieblings empfindet, Helfer, der den Sorgenvollen Stärkung bringt, Retter der verfolgten Unschuld, huldvoller Lohner bewährter Treue. Aber sein blutendes Haupt taucht auch auf, wo Menschen in Sünden und Leichtsinn schwelgen, fragend, zürnend, verdammend, tötend. Heil bringt er denen, die in aller Einfalt an ihn glauben und bemüht sind, in seinen Geboten zu wandeln. Gericht denen, die seinen Namen lästern oder nur als Vorwand brauchen für ihre unbekehrte Art. Und der Dichter sieht die Gerechten nicht nur bei den Armen und die Ungerechten bei den Reichen: auch die Sozialdemokraten werden verworfen, weil sie nicht glauben und nicht lieben, und helles Licht strahlt um das Haupt der unermüdlichen Sendbotin der Heilsarmee.

Nur eine kleine Stelle sei zur Charakteristik des ethischen Supranaturalismus, der das Ganze durchzieht, wiedergegeben:

Der Arbeiter, der im Mittelpunkt der Erzählung steht, hat ein Kind verloren und wacht nun die Nacht hindurch an der kleinen Leiche. Er liest im Neuen Testament (Ev. Joh. 20, 1—16), er betet, er bereut seine Sünde, — alles zwischen Wachen und Schlafen.

. . . Plötzlich öffnete sich die Thür und Christus trat herein, das Haupt umstrahlt von sanftem Glanze, die Hände auf der Brust, die großen Augen milde auf das tote Kind gerichtet. Langsam bewegte er sich dem Lager zu, lautlos und schwebend, wie ein lichtdurchtränkter Geist.

Und er beugte sich nieder, berührte die Stirn der Entseelten und sagte: „Schlafe bis zum jüngsten Tage, denn mein Reich ist nicht von dieser Welt. Die ich lieb habe, sollen bei mir sein, und Die ich hasse, sollen meine Liebe sehen. Man erwecket nicht mehr Tote, um sie dem Verderben preiszugeben, und vollführet nicht mehr Wunder, damit das Kreuz aufs neue errichtet werde. Darum sage ich Dir, Kind der Armut: schlummre sanft, denn Du bist den Uebeln dieser Welt entgangen. Dein Vater hat Buße gethan, denn er glaubet nun, glaubet an alles das, was nur die frommen Seelen fassen. Und so will ich ihn und die Seinen ohne Fährnis

durch das Leben führen, damit sie keinen Schaden an ihrer Seele nehmen. Will sie begleiten als das Gewissen der Gesellschaft, die mein Wort im Munde führt, ohne es zu üben. Denn ich habe gehungert und gedarbt, habe das Brot gebrochen für Andre, und bin doch rein an meiner Seele geblieben. Du bist die Unschuld und ich bin das Leiden, die Dornen harren unser immerdar und ewig".

Abermals berührte er die Stirn, ging lautlos der Thüre zu und verschwand.

Auch dies Christentum ist schlechthin widervernünftig, übernatürlich. Es erscheint in aller Massivität als ein Hereintreten des Ueberirdischen in das Irdische. Denn nicht etwa nur den Gläubigen wird Christus sichtbar. Nein, so keck schlägt der Dichter der Forderung psychologischer Vermittlung ins Gesicht, so nackt will er das Wunder darstellen, daß auch die Schurken und die blöde Masse den Herrn sehen müssen[1]). Er wagt, das als wirklich zu erzählen, was kein Verstand der Verständigen sieht. Und nun weiß ich nicht, ob ich nötig habe, darauf hinzuweisen, daß Kretzer damit ein Stück echt urchristlicher Stimmung erneuert hat, die uns auf jeder Seite der paulinischen Briefe entgegentritt: Ueber dieser Welt der Vergänglichkeit und der Sünde die obere Welt Gottes und seines Christus, verborgen doch nah und in geweihten Augenblicken sich herniedersenkend und sichtbar werdend. So gut, wie wir, wird der Dichter wissen, daß sich diese Stimmung nicht wieder beleben läßt; deshalb hat er mit echtem künstlerischen Takt auch jeden leisen Versuch unterlassen, sie abzuleiten oder glaubhaft zu machen. Aber daß er ihr einen so überwältigenden Ausdruck verliehen hat, ist nicht nur eine künstlerische Tat von ausnehmender Kühnheit, sondern ein Zeugnis, daß er die Erhabenheit und den Ernst jener Stimmung zu würdigen weiß.

Und nun soll zum Schluß die Frage aufgeworfen werden, wie wir uns dieser Entwicklung unsers litterarischen, wie des ganzen geistigen Lebens gegenüber zu verhalten haben und was wir als Christen für das Christentum davon zu erwarten haben. Vielleicht giebt uns eine historische Parallele darüber Auskunft.

---

[1]) Ich glaube, dieses Urteil aufrecht erhalten zu können auch nach der feinsinnigen Darlegung Göhres in der Christl. Welt, 1898 Nr. 11 Sp. 256 f., wo er den ekstatischen Wunderglauben des modernen Fabrikarbeiters psychologisch rechtfertigt. Der Roman vermittelt ihn so nicht.

Schon einmal rangen zwei Grundstimmungen mit einander, denen vergleichbar, die heute wider einander stehen, in jener Epoche, von der her die neuere Geschichte, das neunzehnte Jahrhundert datiert. Da sang Schiller:

Wie schön o Mensch mit Deinem Palmenzweige
Stehst Du an des Jahrhunderts Neige
In edler stolzer Männlichkeit,
Mit aufgeschlossnem Sinn, mit Geistesfülle,
Voll milden Ernsts, in thatenreicher Stille,
Der reifste Sohn der Zeit,
Frei durch Vernunft, stark durch Gesetze,
Durch Sanftmut groß und reich durch Schätze,
Die lange Zeit Dein Busen Dir verschwieg,
Herr der Natur, die Deine Fesseln liebet,
Die Deine Kraft in tausend Kämpfen übet
Und prangend unter Dir aus der Verwildrung stieg!

Aber grade an des Jahrhunderts Neige erhob eine Gegenbewegung ihr Haupt. Sie war von ganz andrer Art. Sie negierte die Gegenwart. Ihre Sehnsucht baute sich im Mittelalter ein goldnes Zeitalter auf. Aus dem hellen Licht des Tages floh sie in Waldesschatten und Dunkel: von der nüchternen Wirklichkeit historischer Gestalten zu den Traumwesen der Sage, Elfen und Undinen. Dem Schönheitsideal der klassischen Dichtung, der maßvollen Abrundung, setzte sie das Schönheitsideal der Leidenschaft entgegen: Shakespeare verdrängte Sophokles. An die Stelle der Freude der Aufklärung an der Kultur trat die Sehnsucht nach der Natur, die dieser Kultur los und ledig wäre. Das ist die Bewegung der Romantik.

Seitdem ist das geistige Leben unsers Volkes erfüllt von einem Ringen der beiden Gewalten: Aufklärung und Romantik. Manigfach sind sie gegeneinander auf- und niedergestiegen. Aber beide behaupten noch heute neben vielen andern neuen Strömungen ihr Leben. Und keine hat rein und endgültig gesiegt. Dies Ringen ist nun in eine neue Phase getreten, in der die Welle der Romantik mächtig wieder aufsteigt. Will man erfahren, wie schroff die Romantiker den Gegensatz zur Aufklärung empfanden, so braucht man nur Schleiermachers Reden über die Religion, besonders die dritte Rede, aufzuschlagen. Statt einer Blütenlese

daraus führe ich an, was der Geschichtsschreiber der romantischen Schule, Rudolf Haym darüber schreibt (Romantische Schule, S. 420 f.):

„So scharf, wie nur irgend der Aufsatz über Lessing oder die Lyceums- und Athenäumsfragmente[1]) gegen den seichten Moderantismus und die harmonische Plattheit der alten Bildung sich ausgesprochen hatten: ganz so scharf, ganz so wegwerfend, ganz so vornehm und vor allem ganz so in Bausch und Bogen fährt auch Schleiermacher gegen die Aufklärung daher. Vielmehr aber: erst in den Reden über die Religion kommt diese Antithese der romantischen gegen die aufklärerische Bildung zu voll entwickelter Bestimmtheit. Nicht in einzelnen, mehr oder weniger derben Ausfällen, nicht von der einen oder andern Seite, nicht mittelst dieses oder jenen Stichwortes, sondern in ausführlicher Charakteristik trifft Schleiermacher das Ganze dieser Bildungsform. Er allererst konstruiert dieselbe. Er bringt sie auf den Begriff. Er faßt sie im Mittelpunkt. Der Gegensatz, in welchem die ältere Verstandesbildung sich dem ästhetischen, dem wissenschaftlichen, dem ethischen Geiste der Schlegel, Tieck und Novalis darstellte, nimmt er auf, aber erst er wirft die schärfste Beleuchtung auf dieselbe, indem er sie unter den Focus seiner eignen idealen, sittlich-religiösen Gesinnung bringt. Die dritte der Reden zumal entwirft das unschmeichelhafteste Bild von dem dieser Verstandesbildung huldigenden Zeitalter. Weit entfernt, wahre Bildung zu sein, ist hienach die Aufklärung das der Religion schlechthin feindselige Prinzip. Auf dem Standpunkt der Aufklärung wird die Religion nicht verachtet, sondern geradezu vernichtet. Denn ihr eigentliches Wesen besteht in der Hinwendung zum Endlichen, da denn das Unendliche den Menschen soweit als möglich aus den Augen gerückt wird, in der Unterdrückung des unbefangenen Sinns durch die Wut des Verstehens und Erklärens. Das Verständige und das Nützliche, das sind nach Schleiermacher die Gesichtspunkte und Interessen der Aufklärung. In Allem sucht sie Zweck und Absicht. Alles, wie sehr es an sich ein Ganzes ist, will sie zerstücken und anatomieren. Alles Handeln soll sich aufs bürgerliche Leben beziehen, und reine Liebe zu Kunst und Dichtung ist ihr daher aufs Höchste eine geduldete Ausschweifung. Sie ist die Gegnerin alles Originellen und Individuellen; eine erbärmliche Allgemeinheit und leere Nüchternheit ist ihr Ideal; Alles, was sie gelten läßt, „„ist ein kleiner und unfruchtbarer Kreis ohne Wissenschaft, ohne Sitten, ohne Kunst, ohne Liebe, ohne Geist und wahrlich auch ohne Buchstaben.““

Die Träger und Verkündiger der Romantik waren eine ziemlich bunte Gesellschaft. Auch sie eiferten gegen die sittlichen Ordnungen, in denen sich die Menschheit bewegt. Nie ist ein frecheres

[1]) Schriften Friedrich Schlegels.

Attentat gegen die Ehe verübt, als in Schlegels Lucinde. Sie waren Kraftmenschen, die sich über solche Ordnungen stellten. Der Eine entführte dem Gastfreund die Hausfrau, um sich später mit ihr zu wenig harmonischer Ehe zu verbinden. Des Andern geistreiche Frau tröstete den Schwiegersohn so erfolgreich über den Verlust der Braut, ihrer Tochter, daß sie schließlich ganz an deren Stelle trat. — Viel Schlamm und Schmutz trug diese junge Bewegung ans Licht.

Und doch ist es die Romantik gewesen, die in unserm Jahrhundert nicht nur die christlichen Kirchen, die evangelische wie die katholische, ungeheuer gefestigt hat, sondern aus der auch dem religiösen Leben eine neue Kräftigung und eine energische Vertiefung erwuchs. Ihr wird die Gründung aller Religion und Frömmigkeit auf das Gefühl und die innere Erfahrung verdankt. Und das ist auch ganz verständlich. Denn, um wiederum Haym zu hören (S. 435):

„Das Christentum hat eine hyperidealistische, eine romantische Seite. Nur durch eine ganz ähnliche Ueberspannung des Moments der Geistigkeit und Innerlichkeit wie sie den Standpunkt der Reden über die Religion charakterisiert, nur durch die schärfste Oppositionstendenz gegen den damaligen Weltzustand, gegen die Aufklärungsbildung des Römertums und gegen die Aeußerlichkeit des Judentums, gegen das Weltliche und Endliche überhaupt, hat das Christentum sich durchzusetzen und die Welt zu überwinden vermocht . ."

So dürfen wir hoffen, daß auch das neue Aufsteigen der Romantik, indem es die satte Kulturseligkeit der modernen Menschheit dämpft und im Geistesleben des Menschen die geheimnisvollen Tiefen des Gemüts aufdeckt, dem christlichen Glauben den Boden bereiten muß. Freilich, das ist kein Naturprozeß. Die alte Romantik wurde dem Christentum zum Segen, weil Gott ihr den religiösen Genius schenkte, der sie mit starker Hand in den Dienst der christlichen Idee zwang. Möge auch der neuen Romantik ein Schleiermacher erstehen, der ihrem Persönlichkeitsdrange das Urbild persönlichen Lebens in Christo und ihrem bittern Weltschmerz die versöhnende Kraft der Gnade Gottes erschließt.

Zur Verständigung in der systematischen Theologie.

Die Grundgedanken der Prinzipienlehre Professor D. H. Cremer's.

Von

D. Th. Häring,
Professor der Theologie in Tübingen.

Das Bedenken, eine derartige Auseinandersetzung werde leicht kleinliches, rechthaberisches Gepräge tragen, liegt nahe. Es kann nur durch die That entkräftet werden, dadurch daß als Grundlage die Achtung und als Ziel der Wunsch nach gegenseitigem Verständnis unwidersprechlich hervortritt, ja daß auch Form und Ton von solcher Gesinnung beherrscht ist. Ernster ist das Bedenken, jedes Unternehmen dieser Art sei erfolglos und darum unnütz. Gewiß, Formeln, die Unvereinbares vermitteln wollen, sind ebenso bemühend als erfolglos. Vestigia terrent. Aber die Ueberzeugung, daß unbeschadet aller Selbständigkeit, ja bleibender und wesentlicher Verschiedenheit wenigstens das gegenseitige sich Verstehen gefördert werden kann, birgt in sich die Hoffnung auf eine Verständigung, die weit mehr wert ist als jeder Kompromiß, weil sie viel tiefer greift.

Diese und ähnliche Gedanken mögen angeregt werden durch Ecke's Buch „die Theologie Albrecht Ritschl's und die evangelische Kirche der Gegenwart" (1897). Gerade wenn man überzeugt ist, daß Ecke die Bedeutung Ritschl's scharf erfaßt und glücklich ausgedrückt hat, nämlich daß seine methodischen Grundsätze, wenn auch naturgemäß nicht im Einzelnen neu, doch in ihrer Verbindung original und in dieser originalen Verbindung wirksam

gewesen, und daß es von ihnen aus möglich sei, zu Ergebnissen zu gelangen, die den Vollgehalt des biblischen Evangeliums unverkürzt darbieten, ferner daß die Beobachtungen und Wahrnehmungen über die Arbeiten der Ritschl'schen Schule sorgfältig und sachgemäß seien, so wird man einem Eindrucke Raum geben, der weiter verfolgt vielleicht der Wirkung des Ecke'schen Buches in seinem Teil ein wenig dienen kann. Die Reinheit der Absicht, das Geschick der Ausführung ist von den verschiedensten Seiten aus anerkannt worden. Skeptischer urteilen manche über den Erfolg, gerade auch solche, die ihn lebhaft begrüßen würden, und wieder in entgegengesetzten Lagern. Warum? Ecke selbst hatte, geleitet von seiner genauen Kenntnis der Sache, an Ritschl's Lebensarbeit das Entscheidende, das Eigenartige, das für recht verschiedene Geister Anziehende und Befreiende hervorgehoben, und dann erst hatte er seine Einzelforderungen und Mehrforderungen erhoben: nach seiner Ueberzeugung lauter solche, die dem unverkürzten biblischen Evangelium entsprechen, und die gerade bei konsequentem Durchbilden des Ritschl'schen Grundgedankens die von ihm Beeinflußten zugestehen könnten. Die Wirkung seines Buchs aber ist nicht bei allen die der Absicht seines Verfassers entsprechende gewesen. Gerade auch einzelne seiner theologischen und kirchlichen Freunde legten den Nachdruck auf diese einzelnen Mehrforderungen und, weil ihnen alles an der sofortigen Einheimsung der verwendbaren Früchte lag, untersuchten sie jene möglicherweise gemeinsame Wurzel teils überhaupt nicht näher, teils bestritten geradezu, daß der Baum solche Früchte tragen könne, auch wenn man mit Geduld ihre Zeitigung abwarten wolle. Umgekehrt erschracken manche, die Ecke auf der andern Seite gewinnen wollte, über die Entwicklung nach rechts, die ihnen in Aussicht gestellt wurde, und betonten, daß von ihm schon die Grundlage erbreitert, beziehungsweise verengt und verfestigt worden sei, mehr als Ritschl oder doch mehr als sie selbst in der jetzigen Lage, besonders unter dem Einfluß der historischen relativistischen Stimmung zugeben können. Auf diese Weise erschwert man sich herüber und hinüber Verständnis und Verständigung, und hemmt leicht den Fortschritt, um den es doch gewiß in letzter Hinsicht dem

echten Friedestifter zu thun ist, wie ihn die Größe der Sache fordert und allein wünschen läßt. Nämlich den Fortschritt des innern gegenseitigen Verständnisses, der einen Fortschritt in der Erkenntnis des Evangeliums bedeutet. Denn darum, um die Vertiefung der christlichen Erkenntnis handelt es sich in der Kirche der Reformation, nicht um den kirchenpolitischen Frieden. Wie wünschenswert, wie ersehnt diese immer sein mag, er kann für uns Evangelische nur als Nebenerfolg jener Vertiefung erwünscht sein. Also darf die Arbeit nicht ruhen, die um jene Grundlage sich bemüht, welche Hoffnung und Glaube der Friedensstifter leicht für gesicherter ansieht als andere, welche die Botschaft vernehmen. Verständigung über die Grundfragen ist vor allem nötig, nach wie vor. Vielleicht tritt dann der Streit über die Einzelheiten, über jene Mehrforderungen in ein anderes Licht. Jedenfalls ist er, selbst wenn der Friedensschluß darüber weiter hinaus- statt nähergerückt scheint, von der inneren Schärfe befreit, der ihm anhaften muß, solange jene Grundfragen nicht nach allen Seiten erörtert sind. Und sogar, wenn man sich nicht einigen sollte, ist mehr wirkliche Einheit erreicht, als wenn Einigung über solche Einzelfragen ohne Verständnis der Grundfragen proklamiert würde. Die Geschichte zeigte, wie oft schon dies der Gang der Dinge gewesen ist. Ja der Sinn und Begriff sogenannter Einzelfragen wird erst dadurch klar. Sehe ich recht, so ist es unter jenen Einzelfragen namentlich die Stellung zur Schrift, die zunächst noch am meisten trennt. Und das ist freilich gar nicht bloß eine Einzelfrage. Gewiß kommt man hier auf ein Entweder-Oder. Aber ob es an der Stelle gesucht wird, wo es nach innerer Notwendigkeit liegt? Und ob es auf den oft eingeschlagenen Wegen auch nur deutlich werden kann? Denn manchmal hat man den Eindruck, die Schriftautorität werde für eine Summe einzelner Lehren, darüber hinaus aber nicht geltend gemacht. Nur soweit der Streit um die Schrift auf solche Lieblingspunkte sich bezieht, ist er Einzelfrage, aber dann offenbar nicht genug begründet und nicht einmal recht deutlich bezeichnet. Soweit er aber in der That Prinzipienfrage ist, gehört er notwendig in einen größeren Zusammenhang, und dann würde das Uebrige von selbst deutlicher.

Wenn die nachfolgende Auseinandersetzung sich an Cremer's Namen anschließt, so dürfte das ohne näheren Vergleich mit andern Namen sich rechtfertigen. Z. B. Kähler ist nicht trotz, sondern gerade wegen seiner auch neustens wieder von ihm betonten (Zur Lehre von der Versöhnung 1898 S. 39 f. Anmerkung) Selbständigkeit dem im Folgenden vertretenen Standpunkte zu nahe verwandt, als daß die Streitpunkte scharf heraustreten könnten. Frank aber, wie weite, teilweise begeisterte Zustimmung er auch im Allgemeinen gefunden haben mag, ist doch auffallend wenig, gerade in dem ihm Eigensten, nämlich in der Prinzipienlehre, von seinen Anhängern aufgenommen, verteidigt, weitergeführt worden, und gerade ihm gegenüber betont Cremer, obgleich inhaltlich ihm wohl besonders nahe, die wesentliche Differenz in jenen Grundfragen auf's lebhafteste. Dazu kommt noch ein äußerer, doch kaum gleichgültiger Anlaß. Eben die von Cremer tief angeregte theologische Generation bewegt die Frage, ob in der Prinzipienlehre nicht eine größere innere Verwandtschaft mit der Gruppe, die von Ritschl beeinflußt ist, in Wahrheit besteht. Die Beziehungen zu der Schrift J. Köstlin's über die Begründung des Glaubens (1893) im einzelnen zu nennen, hätte zu weit geführt; sie werden aber der Sache nach nicht undeutlich sein. In der folgenden Darstellung ist zu Grunde gelegt D. H. Cremer's Prinzipienlehre in Zöckler, Handbuch der theologischen Wissenschaften 3. Aufl. III. Band; von den sonstigen Schriften des Herrn Verfassers wesentlich benützt Glaube, Schrift und heilige Geschichte 1896 S. 76 ff. Die letztgenannte Schrift ist mit dem Merkzeichen 1896, die erste mit den bloßen Seitenzahlen citiert.

1.

Cremer betont von vornherein, daß die Dogmatik die christliche Lehre als Wahrheit darzustellen habe (S. 49 ff., besonders S. 53). Sie ist keine historische Disciplin, das folgt aus dem Wesen des Christentums. Sie stellt dar, was Anspruch auf Wahrheit hat, um darnach die thatsächlich vorhandenen Sonderansprüche auf Erkenntnis der Wahrheit in den geschichtlich gewordenen Sonderkirchen zu messen. Damit ist der streng systematische Charakter der Dogmatik nicht nur in formaler Beziehung, sondern in dem

Sinn, daß sie auf abschließende Erkenntnis ausgeht, um an ein bekanntes Wort aus anderem Kreis zu erinnern, auf's Deutlichste ausgesprochen. Dieser Stellungnahme entspricht es, daß das Hauptgewicht auf die Führung des dogmatischen Beweises zu legen ist (S. 55). Daß die Grundzüge dieses Beweisverfahrens sofort gegeben werden, noch ehe die Prinzipienlehre ausgeführt, nachdem nur eben als ihr Inhalt die entscheidende Vorfrage genannt ist, nämlich die nach Grund oder Entstehung der christlichen Gewißheit, mag Bedenken erwecken, da sie wohl erst aus der Antwort auf diese Frage sich ergeben können. Ist nicht etwa schon eine bestimmte Antwort auf die Vorfrage vorausgesetzt, wenn es angängig erscheint, die Grundsätze des dogmatischen Beweises voranzustellen? In der That wird dies der Fall sein. Aber es kann das eingeschlagene Verfahren auch nur formale Bedeutung haben, und dann würde es dem vorausgestellten Zwecke dieser Zeilen nur schaden, wenn darauf irgend ein Gewicht gelegt würde. Heben wir lieber hervor, wie viel Wichtiges schon hier als Gemeingut bezeichnet werden darf; in diesem Licht sind dann einzelne Fragezeichen desto mehr nahe gelegt und desto verständlicher.

Vor allem fesselt der Nachdruck, mit dem der Schriftbeweis gefordert wird, mehr noch die Art und Weise, wie er näher bestimmt wird. Notwendiger Bestandteil der christlichen Lehre ist keineswegs alles, was ein Heimatrecht in der Dogmengeschichte nachweisen kann, es gilt auf die Urkunden des Christentums zurückzugehen (S. 55). Der Ernst dieses Satzes erhellt namentlich aus dem Urteil über die articuli mixti, die christliche Gotteserkenntnis ist ihrem ganzen Umfang und Inhalt nach gebunden an die Gottesoffenbarung in Christo (S. 56). Z. B. die durch die letztere bewirkte Erkenntnis der Sünde bedarf weder zu ihrer Bereicherung und Vertiefung noch zu ihrer Stütze derjenigen Sündenerkenntnis, welche auch abgesehen von der Offenbarung vorhanden ist. In diesem Zusammenhang wird Ritschl ausdrücklich wegen der gleichen energischen Opposition gegen die articuli mixti gerühmt (S. 57), und Cremer zieht gleichfalls die Konsequenz: die durch ihre Ablehnung notwendig werdende eingreifende Umgestaltung namentlich der herkömmlichen Darstellung der speziellen

Theologie muß die Wissenschaft auf sich nehmen. Man vergleiche dazu das von Cremer gegebene Beispiel in seiner Schrift „die christliche Lehre von den Eigenschaften Gottes" 1897; die hier vorgenommene Umstellung der, kurz gesagt, metaphysischen und der ethischen Eigenschaften ist ein tiefer Schnitt in die herkömmliche Darstellung. Von welcher Richtung aber ebenso verfahren wird, ist bekannt, und der etwaige Einwand, von dieser werde nicht nur umgestellt, sondern die eine Gruppe beseitigt, kann, selbst wenn er alle träfe, auf die er oft ausgedehnt wird, die Größe der Uebereinstimmung nicht verkleinern. Sehr weit geht die Uebereinstimmung auch in dem Abschnitt über die Art, in welcher der Schriftbeweis zu führen sei. Unter Berufung auf Schleiermacher's Forderung des Schriftgebrauchs ins Große wird Cremer's Arbeit im biblisch-theologischen Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität ausdrücklich mit Ritschl's Unternehmen parallelisiert, speziell auch, was die Absicht betrifft, das Neue Testament auf Grund des Alten zu verstehen.

Solche wichtige, dazu mit Bewußtsein hervorgehobene Berührungspunkte machen geneigt, manche Einwände hinsichtlich des Satzes zurückzustellen, der bisher besprochene historische Schriftbeweis fordere zu seiner Ergänzung den Nachweis des Zusammenhangs jeder einzelnen Aussage mit der fundamentalen und centralen christlichen Gewißheit (S. 55), wenn dies dahin erläutert wird, es müsse der Nachweis geliefert werden, daß die betreffende Aussage in genauem und notwendigem Zusammenhang mit der Erhaltung und Förderung, Begründung und Bewährung nicht sowohl der christlichen Erkenntnis als des christlichen Glaubensverhaltens stehe, was man auch den psychologischen Beweis nennen könne (S. 56) oder den Nachweis der analogia fidei (S. 55, 58). Von diesem wird nachher gesagt, daß er nicht anders erfolgen könne, als indem der Theologe sich mit dem geschichtlichen Glaubensleben der Gemeinde Gottes zusammenschließt und auseinandersetzt (S. 59). Sind nicht, wird man sagen, in dieser Aufgabe, die als Gipfel des dogmatischen Beweises bezeichnet wird (S. 56), verschiedenartige Aufgaben kombiniert? Oder scheint es nur so der Kürze wegen? Und sind sie genau bestimmt? Aber, wie gesagt, des Ge-

meinsamen ist auch bei dieser Ausführung genug, hier zunächst in der unumwundenen Anerkennung, daß auf dem geforderten Weg nicht nur der Dogmatiker genötigt sei, seine Arbeit der kirchlichen Kritik rückhaltlos zu unterstellen, sondern auch der Gefahr vorgebeugt werde, daß die Rechtsgiltigkeit bestehender Lehre die Arbeit des Glaubens und der Wissenschaft lahm lege (S. 59). Vielleicht erledigen sich die angedeuteten Bedenken, indem solche Ausführungen durch ihre Beziehung zu dem beherrschenden Grundgedanken, den wir ja noch nicht erörtert, eine unanfechtbare Näherbestimmung finden. Namentlich das erste der oben angeführten Worte Cremer's verpflichtet jedenfalls vorläufig zu dieser Zurückhaltung, nämlich daß es sich um den Nachweis des Zusammenhangs jeder einzelnen Aussage mit der fundamentalen und centralen christlichen Gewißheit handle. Je nachdem diese bestimmt wird, scheint mir sogar kein Zweifel, daß die genannten Sätze die wirklich notwendige und von so vielen gerade auch in andern Lagern geforderte Näherbestimmung des Schriftbeweises zum Ausdruck bringen wollen.

Und so wird man endlich an dieser Stelle auch an den Sätzen über das noch nicht erwähnte Dritte, das der dogmatische Beweis zu leisten hat, die allgemeine Aufgabe aller wissenschaftlichen Beweisführung zu erfüllen (S. 56 f.), nicht Anstoß nehmen müssen. Dies vorausgestellt, darf man aber auch sagen, daß dabei nicht unwichtige Fragen sich erheben. Jene allgemeine Aufgabe aller wissenschaftlichen Beweisführung besteht darin (S. 56), dialektisch die innere Gesetzmäßigkeit und Vernünftigkeit der Aussagen in Konformität mit den allgemeinen Gesetzen der Erkenntnis darzuthun. Letzteres will (S. 57) dahin verstanden werden, daß die Arbeit, bezw. Ergebnisse christlicher Erkenntnis dem erkenntnistheoretischen Kanon einer philosophischen Schule nicht unterstellt werden dürfen. Gewiß. Und anziehend ist die Erläuterung: wenn gleich die christliche Erkenntnis den Gesetzen des geistigen Lebens entsprechend sich gestaltet, so ist sie doch als Erkenntnis der Offenbarung Gottes in Christo nicht bloß so entschieden inhaltlich bestimmt durch ihr Objekt, sondern zugleich so durchaus einzigartig in ihren Ansprüchen an das erkennende Subjekt, daß erst die Untersuchung über die Entstehung der christlichen Erkenntnis Aufschluß

geben kann über Art und Grenzen derselben. Nur würde man, von Inhalt und Klangfarbe dieses Satzes berührt, gerne die Bemerkung vermissen, daß Ritschl und seine Schüler die christlichen Erkenntnisse dem erkenntnistheoretischen Kanon einer philosophischen Schule unterstellen. Wenn dies auf dieser Seite der Theologie in bezug auf einzelne Lehrstücke geschehen, so kann doch wohl kein Zweifel sein, daß es geschah, weil der betreffende „erkenntnistheoretische Kanon" dienlich schien, prinzipiell die Selbständigkeit der auf die Offenbarung begründeten christlichen Glaubenserkenntnis dem allgemeinen Bewußtsein näher zu bringen, beziehungsweise den in sich selbst gewissen Glauben gegen den Verdacht der doppelten Wahrheit durch Erkenntniskritik zu sichern. Gerade die Sehnsucht nach Unabhängigkeit des Glaubens war in der ursprünglichen Conception Ritschl's das tiefste Motiv der Kantfreundschaft; das muß doch zugeben, auch wer um jener wirklichen oder vermeintlichen bösen Folgen für einzelne Lehren willen den Grundgedanken selbst verwirft. Keinenfalls aber ist es auf die Dauer möglich, den gewiß berechtigten Gedanken von der Freiheit der Glaubenserkenntnis überhaupt in der Prinzipienlehre ohne genaue Begründung zu lassen, wenn nicht der Verdacht der doppelten Wahrheit gerade die treffen soll, die ihn gerne gegen andere erheben.

2.

Doch, alle diese Fragen, wie wichtig sie an ihrem Ort sein mögen, sind doch nur erwähnt worden, weil sie in mannigfacher Weise die Prinzipienlehre Cremer's beleuchten. Aber er selbst sagt deutlich, daß sie Folgerungen sind, die Entscheidung einer Vorfrage voraussetzen, auf der das Recht zur wissenschaftlichen Darstellung des christlichen Glaubens als Wahrheit ruht (S. 54). Das ist die Frage nach dem Grund oder der Entstehung der christlichen Gewißheit, sie bildet den eigentlichen und recht verstanden einzigen Gegenstand der Prinzipienlehre. Der Weg, der zu diesem Satze führt, geht für Cremer unmittelbar von jener Definition der Dogmatik aus, daß sie die christliche Religion als Wahrheit darstellen soll, nicht historische Disciplin ist. Das vermag der christliche Theologe nur, wenn er selbst die Erkenntnis von ihrer

Wahrheit gewonnen hat. Er hat nicht über das Christentum zu philosophieren, das Christentum soll aus ihm heraus reden (S. 54). Eine dabei mit unterlaufende Bemerkung gegen Kaftan darf hier übergangen werden, nämlich wiefern ein außer dem Christentum Stehender die Aufgabe der Dogmatik lösen könne; in einem wichtigeren Punkt, der uns bald beschäftigen wird, ist gerade Cremer mit Kaftan einverstanden, nämlich was die Anknüpfung des Christentums an allgemein menschliche Voraussetzungen betrifft. An unsrer Stelle aber mag die Differenz mehr im Wort als in der Sache liegen; jedenfalls würde, falls es anders sein sollte, Ritschl selbst desto sicherer auch im Ausdruck mit Cremer übereinstimmen. Also, der Dogmatiker muß von der Wahrheit überzeugt sein. Die fort und fort bestehende Wirklichkeit des Verhältnisses Gottes zur Menschheit in Christus will auf dem Weg der Selbstbeziehung zu Gott erkannt werden (S. 54). Daraus ergiebt sich mit Notwendigkeit jene Vorfrage nach dem Grund der christlichen Gewißheit, die Prinzipienfrage der systematischen Theologie.

Mit allem Nachdruck betont Cremer die Unumgänglichkeit dieser Aufgabe, und wenn man nicht um Worte streiten will, wird man ihm auch dann Recht geben, daß ihre Lösung der einzig notwendige Unterbau der Dogmatik sei, und eine sich selbst verstehende Apologetik sie als ihr eigentliches Geschäft ins Auge fassen müsse (S. 55), wenn er auch seinerseits den Namen Prinzipienlehre vorzieht. Die Mahnung, in der Apologetik nicht einzelne Zeitfragen an die Stelle der genannten Grundfrage zu schieben oder diese durch jene mehr zu verdunkeln als aufzuhellen, werden auch diejenigen gerne annehmen, die ihrerseits etwas weiter nach dieser Seite gehen, etwa weil sie von der Apologetik die Polemik nicht so bestimmt scheiden als Cremer thut. In dem allem handelt es sich um ein Mehr oder Weniger, das für die Hauptsache einerlei ist. Nur daß wir zu ihr auch eine prinzipielle Auseinandersetzung zwischen Glauben und Wissen rechnen, mußten wir schon betonen. Aber die Uebereinstimmung in der genannten Hauptsache ist zunächst eine völlig ausreichende Grundlage weitergehender Verständigung und verpflichtet, wie oben bei der einleitenden Untersuchung, so auch hier, einzelne Bedenken wenigstens als an dieser Stelle

unerhebliche zu bezeichnen.

So z. B. wenn (S. 59) gesagt ist, daß es sich um das religiös-psychologische Problem handle, wie christliche Gewißheit zu Stande komme. Denn der Parallelsatz, wie die christliche Gewißheit sich selbst rechtfertigt, zeigt, in welchem Sinne der erste zu verstehen ist, wie er nicht mißverstanden werden soll. Ernster mag sofort die Polemik gegen den Versuch wiegen, die Lehre von der Offenbarung der Dogmatik vorauszuschicken und in die Prinzipienlehre aufzunehmen. Diese Polemik ist berechtigt, wenn der Versuch in der Art der alten Prolegomena, zusammen mit der Lehre von der Inspiration der Schrift, geschieht. Aber ob überhaupt die christliche Gewißheit ihr Entstehen und ihre Rechtsgründe sich vergegenwärtigen kann, ohne auf die Offenbarung zu kommen und diese irgendwie als sicheren Grund darzuthun, das wird uns ernstlich beschäftigen müssen, darin werden wir einen einstweilen vorhandenen nicht unwesentlichen Unterschied heutiger Apologetik sehen müssen, allerdings in der Hoffnung, daß er sich heben lasse, wenn einmal, wie von Cremer, so nachdrücklich betont wird, daß mit der Berechtigung der christlichen Gewißheit die Berechtigung des Inhalts der christlichen Erkenntnis steht und fällt (S. 60). Aber einstweilen genügt uns Cremer's Satz, daß die Offenbarung Gottes in Christus der Entstehungsgrund der christlichen Erkenntnis sei, wenn er auch der Offenbarung in der Prinzipienlehre keine Stelle einräumen will und als Grund für ihren Ausschluß aus ihr gerade den angiebt, daß es sich um die Ueberzeugung von der Wahrheit der Offenbarung handle (S. 59 f.). Endlich könnte man geneigt sein, die Terminologie zu beanstanden. Cremer bezeichnet die genannte Aufgabe der Prinzipienlehre einmal so, daß sie Entstehung oder Grund der christlichen Gewißheit (S. 54) aufzuzeigen habe, das anderemal Grund oder richtiger Entstehung (S. 54), und dann dem entsprechend kurzweg Entstehung (S. 55). Entspräche es der Sache nicht mehr, zu sagen: Entstehung oder richtiger Grund? Gewiß wird die Betrachtung, wie die christliche Gewißheit entsteht, die festen Punkte aufzeigen, auf denen sie ruht; aber ob sie darauf ruhen darf, ist die Frage, den Rechtsgrund des Entstehens und Bestehens zu erkennen ist unsere Sehnsucht. Aber das kann erst

bei der Erörterung des einzelnen deutlich werden. Vorläufig genügt es durchaus, daß der Grund so neben der Entstehung genannt wird, daß seine Bedeutung anerkannt ist. Und mit welchem Nachdruck, das zeigt die wiederholte und im Verhältnis ausführliche gegensätzliche Bezugnahme auf Frank. Sein System der christlichen Gewißheit streife nur das entscheidende Problem, Entstehung und Grund der Gewißheit (S. 55). Lebhaft wird hervorgehoben (S. 60), auf die Frage gehe Frank gar nicht ein, an der der Wert aller Wahrheitsbeweise für unsre Religion offenbar werde, nämlich wie wir denn bei der Verdunkelung unsrer Erfahrung uns vor dem Verdacht der Illusion retten. Wie kommt die Ueberzeugtheit des Christen von der Wahrheit des Christentums, d. h. von der Gottesoffenbarung in Christus und von dem Recht und der Pflicht des Glaubens zu Stande? fragt Cremer in deutlichem Gegensatz zu Frank (S. 60 f.). Und schon hier merken wir uns den Satz: die Offenbarung ist die Quelle aller christlichen Erkenntnis.

Cremer gewinnt nun die leitenden Gesichtspunkte für den Gang der Untersuchung dadurch, daß er sagt (S. 60): selbstverständlich muß die Ueberzeugungskraft in der Sache liegen, um die es sich handelt; aber von Ueberzeugen kann nur die Rede sein, wenn Voraussetzungen vorhanden sind, an welche angeknüpft werden kann. So ergebe sich eine Erörterung über die Voraussetzungen des Christentums, sodann über die Entstehung der christlichen Gewißheit. Die von Cremer an dritter Stelle genannte über die Quellen der christlichen Erkenntnis kommt für unsern Zweck nicht unmittelbar in Betracht, er bezieht sich nicht auf jene Prinzipienfrage im strengsten Sinn, er wird etwa nur zur Verdeutlichung oder als Probe auf die Richtigkeit der Hauptausführung dienen. Ich versuche, die leitenden Sätze zunächst ohne jede Beurteilung so deutlich als möglich herauszuheben. Nur auf Grund davon ist es möglich zu verstehen, was in Zustimmung und Abweichung zur Verständigung sich sagen läßt.

Also zuerst jene Voraussetzungen. Nach der Definition unserer Religion (62 f.) wird ausgeführt, daß das Christentum von den Heiden, denen es sich darbietet, ein zwiefaches Urteil, ein re-

ligiöses und ein sittliches und zwar letzteres in Abhängigkeit von dem ersteren fordere. Das Christentum setzt, was dieses erstere betrifft, den Begriff Gottes voraus. Seinem Inhalt nach ist dies der Begriff der der Welt schlechthin übergeordneten Macht. Gotteserkenntnis kann man das nicht heißen, denn nicht das Subjekt, nur der Prädikatsbegriff Gott ist dem Heidentum bekannt, es überträgt ihn auf Subjekte, denen er nicht zukommt. Aber das Christentum rechnet mit diesem Gottesbegriff als mit einer geschichtlichen Thatsache, bejaht seinen Inhalt rückhaltlos und argumentiert aus ihm. Doch nicht nur dieses allgemein religiöse Bewußtsein, sondern auch ein sittliches setzt das Christentum voraus, das Gewissen. Denn das Evangelium ruft zur Buße. Dieses Gewissen ist das als Zeuge wider den Menschen auftretende eigene Bewußtsein des Menschen, das der Verantwortlichkeit und der Schuld. Das Bewußtsein der Verantwortlichkeit, die denkbar höchste Bethätigung des sittlichen Bewußtseins, kann aber nicht vollzogen werden ohne die Anerkennung einer unbedingt übergeordneten Macht. Dadurch gewinnt also jene Voraussetzung des religiösen Bewußtseins durch diese andere des sittlichen eine nähere Bestimmtheit, und es ist im weiteren Verlauf wiederholt von sittlich-religiöser Gewißheit die Rede. Besonderes Interesse aber fällt in diesem Abschnitt der Darstellung Cremer's auf die Berechtigung solcher sittlich-religiösen (allgemeinen) Gewißheit, die das Christentum stets und bis heute voraussetzt (S. 66). Mit großem Nachdruck wird hier ein angeborenes Gottesbewußtsein wie die Giltigkeit der Gottesbeweise zurückgewiesen. Denn der Inhalt dieser Gewißheit bringt es mit sich, daß sie als Freiheits- und Verantwortlichkeitsbewußtsein nur frei vollzogen werden kann; sie vollzieht sich und besteht nur in der Form der freien Anerkennung oder des Glaubens (S. 67).

So viel von den Voraussetzungen, den Anknüpfungspunkten der christlichen Gewißheit. Wie entsteht nun diese Gewißheit selbst im Anschluß an jene Voraussetzungen? Hier liegt ein ernstes zu wenig bekanntes Problem vor (S. 72), sobald man den Inhalt der christlichen Verkündigung in's Auge faßt, deren Vergewisserung, subjektive Aneignung wir begreifen möchten. Der Inhalt dieser

Verkündigung ist die Thatsache der Sündenvergebung in Christus, ein durchaus freies, durch keine Konsequenz des Gedankens zu erreichendes geschichtliches Verhalten Gottes. Dieser Inhalt ist aber für jeden (Israeliten wie Heiden) das Gegenteil dessen, was er auf Grund seiner religiös-sittlichen Selbstbeurteilung zu erwarten hat. Wie kann diese dennoch die Voraussetzung für die Aneignung des Evangeliums sein, wie kann trotz dieses Gegensatzes die christliche Gewißheit an die allgemein religiös-sittliche Gewißheit des natürlichen Menschen anknüpfen? Antwort: derselbe Gott, den der Sünder als seinen Richter erkennen muß, muß in der christlichen Heilsverkündigung wieder zu erkennen sein (S. 71). Das ist aber wirklich der Fall. Die christliche Heilsverkündigung bestätigt die Wahrheit des Gerichtsbewußtseins, fordert, ja bewirkt seine rückhaltlose Vollziehung, denn die Hinnahme des Heils schließt gerade diejenige Bejahung jener sittlich religiösen Gewißheit in sich, zu der man sich Gott gegenüber verpflichtet weiß, jener Unheilsgewißheit durch eigene Schuld; diese wird nimmermehr als Irrtum oder Unwahrheit negiert, sondern der Glaube an das Heil nötigt gerade zur fortwährenden Anerkennung ihrer Wahrheit. Es ist der Gott des Gerichts, den wir in dem Gott des Heils wiedererkennen und darum anerkennen. Diese Identität Gottes bildet den Angelpunkt der Selbstrechtfertigung des Christentums. Diese Identität ist für die Erfahrung des Glaubigen unmittelbar gewiß; ja, wer überhaupt jene besprochene religiös-sittliche Stellung einnimmt, die das Christentum von jedem fordert, der ist verpflichtet, auch die Anerkennung Gottes in Christus zu vollziehen. Um diesen Satz vor Mißdeutung zu schützen, muß ähnlich wie oben, wo von den Voraussetzungen die Rede war, so hier mit allem Nachdruck hervorgehoben werden, wie es auch Cremer selbst schon in sichtbarer Weise thut, daß die Form der christlichen Gewißheit wie die der allgemeinen religiös-sittlichen keine andere ist als die der freien That, der freien Anerkennung. Man kann sie versagen. Eine vermeintlich noch fester begründete Gewißheit giebt es überhaupt nicht. Damit soll natürlich nicht die Selbstbezeugung Gottes geleugnet oder zurückgestellt werden, aber in unserem Zusammenhang kommt alles darauf an, daß es sich um eine unserer Verantwortung an-



heimfallende freie That handelt. Durch diese freie That erst schaffen wir selbst die Gewißheit (S. 72).

Diese in der Kürze entwickelten Grundgedanken der Cremer'schen Prinzipienlehre haben von verschiedener Seite freundliche Beurteilung gefunden. Eben darum sollte ja hier auf sie eingegangen werden, um fragen zu können, ob nicht eine größere Uebereinstimmung hinsichtlich dieser grundlegenden Fragen sich anbahnen ließe. Z. B. urteilt Lipsius (Theol. Jahresbericht 1884, 297 f.): gerade hier, wo es sich um den eigentlich religiösen Grundgedanken handle, bereite sich ein weitreichender Consensus der verschiedenen theologischen Richtungen vor. Erst wenn man die positiven und negativen Konsequenzen ziehe, beginne der Widerspruch. Er erinnert dann daran, wie Cremer kein Licht von der Philosophie her auf das Christentum fallen lassen wolle, den Fortschritt des Gottesglaubens mit der Kultur leugne, Glauben und Wissen nicht ins richtige Verhältnis setze u. s. w. Lassen wir diese Differenzen hier auf sich beruhen. Aber hat Lipsius jenes Gemeinsame genau hervorgehoben, und zwischen welchen Gruppen ist es vorhanden? Es trifft schwerlich das Eigentümlichste und Anziehendste in Cremer's Darstellung, wenn gesagt wird: Voraussetzungen sind das allgemeine Gottesbewußtsein und die sittlich-religiöse Gewißheit. Die christliche Gewißheit entsteht auf Grund einer geschichtlichen Verkündigung, Wirkung des Geistes, freier Anerkennung der dargebotenen Vergebung. In dieser Koordination der Momente tritt die bei Cremer so lebhafte Betonung der freien That, sowohl in der außerchristlichen wie vorchristlichen Gewißheit nicht genug heraus. Dies hat andere an Ritschl sich Anschließende hierin vielmehr einen Berührungspunkt mit diesem finden, zugleich aber vermuten lassen, hier liege auch eine Abweichung von ihm, deren Recht anerkannt sein wolle. Namentlich unter den im praktischen Leben stehenden Geistlichen scheint, soweit sich dies bestimmen läßt, eine gewisse Sympathie mit Cremer's Begründung gegenüber der Ritschl'schen verbreitet. Nämlich insofern, als bei dem ersteren die Anknüpfungspunkte im natürlichen Bewußtsein höher veranschlagt werden, jene natürliche Gotteserkenntnis und jenes Gewissen als die unentbehrliche Grundlage für die Aneignung der

Gnade Gottes in Christus. Wohl habe Ritschl, sagen hiebei manche genauer, ganz Recht, wenn er die letztere an den geschichtlichen Christus unzertrennlich geknüpft, ja darin habe vielleicht umgekehrt Cremer zu wenig gethan; aber um die in Christus auf uns wirksame Offenbarung der Gnade Gottes persönlich ergreifen zu können, seien jene Anknüpfungspunkte im Subjekt durchaus notwendig und rückhaltslos anzuerkennen.

Derartige Gedanken, im Allgemeinen ausgedrückt, werden vielfach gehört und vielfach gebilligt. Geben sie scharf Cremer's Meinung wieder? Treffen sie andererseits die Ritschl's? Und wo ist der Punkt, an dem in der That vielleicht eine der Sache dienliche Verständigung möglich wäre?

Man kann der Thatsächlichkeit der Heilswirkung auch an sich selbst nur durch die Vermittlung des Bewußtseins von ihrem unbedingten Wert und von ihren objektiven Ursachen gewiß werden. Dieser Satz Gottschick's (Die Kirchlichkeit der sog. kirchlichen Theologie 1890 z. B. S. 141. 145. 149) nennt besonders deutlich die beiden entscheidenden Streitpunkte. Darin daß sie den zwei genannten Forderungen nicht genügen, erblickt er den wesentlichen Mangel in der Prinzipienlehre Luthardt's und Frank's.

3.

Fassen wir zunächst die erste Forderung in's Auge, so kann kein Zweifel sein, daß, auf's Große und Ganze gesehen und alles einzelne vorbehalten, Cremer sie auf's nachdrücklichste anerkennt und erfüllen will. Die oben besprochene Erkenntnis von der Identität des Gerichts- und Heilsgottes ist durch und durch eine Erkenntnis vom unbedingten Wert der Heilsverkündigung, — um lauter Ausdrücke Cremer's zu gebrauchen außer dem Gottschick'schen vom unbedingten Wert. Aber an diesem Wort hängt eben die Sache nicht, wie es damals in der Parteipolemik oft dargestellt wurde. Denn an dieser Stelle handelt es sich noch gar nicht um alle möglichen und an ihrem Ort etwa wichtigen Differenzen, z. B. ob die Erkenntnis der Sünde und Schuld so ganz als Ein und Alles behandelt wird, wie bei Cremer, oder ob so rückhaltlos wie bei ihm als die Form, in der die christliche Gewißheit besteht,

die freie That betont wird. Vielmehr darum handelt es sich, daß der Anknüpfungspunkt für die christliche Gewißheit nicht irgendwelche Vernünftigkeit des christlichen Glaubens im Sinn einer auch dem Unbeteiligten einleuchtenden Wahrheit ist, sondern das sittlich religiöse Erleben, die Not des Gewissens, oder wie immer man das im Einzelnen ausdrücken mag.

Gerade das aber betont Cremer besonders energisch. Seine Sätze erinnern teilweise unmittelbar an die besten Bestandteile der altprotestantichen Prinzipienlehre: nicht an jene vorausgeschickte Inspirationstheorie, nicht an den formalen Gegensatz von Vernunft und Offenbarung, sondern an jene Lehre von Gesetz und Evangelium, wie uns diese neuerdings in ihrer tiefsten Bedeutung eingehend geschildert worden ist (Tröltsch, Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon 1891). Wenn Cremer hiebei der alten Ueberspannung in der Auffassung des Sittengesetzes als einer inhaltlich immer und überall gleichen und zwar mit dem christlichen Liebesgebot identischen Norm sich enthält, so kann das nur dazu dienen, seine Position für unser unmittelbares Gefühl eindrucksvoller zu machen. Noch mehr ist dies der Fall, weil Cremer ohne beengende Rücksichtnahme auf die überlieferten dogmatischen Formeln über Gnade und Freiheit, ja teilweise deutlich mit absichtlicher Zurückstellung derselben den Charakter des Glaubens als freier Anerkennung, die sittliche Pflicht des Glaubens betont. Nehmen wir hinzu, daß er es thut auf Grund eines Schriftgebrauchs, den man bei dem Urheber des neutestamentlichen Wörterbuchs in seiner Art jedenfalls einen im großen Stil nennen darf, mithin als Erneuerung und dogmatische Verwertung des paulinischen Gedankens vom Glaubensgehorsam; und daß ebenso eine Reihe der grundlegenden reformatorischen Zeugnisse sich als wirkungsvolle Illustration seiner These darbieten. Es liegt denn etwas unmittelbar Ergreifendes in manchem Satz auch dieser so kurzen und gedrängten Prinzipienlehre. Z. B. wenn es heißt: von der freien Anerkennung Gottes aus kann das Christentum eine Anerkennung Gottes in Christus in dem Maß fordern, daß es die Versagung dieser Anerkennung als einen Verzicht auf Gott überhaupt werten darf (S. 72). Der für die Wahrheit der

christlichen Heilsverkündigung bleibend entscheidende und von ihr selbst in der Predigt der Buße immer wieder in Anspruch genommene Punkt ist die Identität des Gottes unseres Heils mit dem Gotte unseres Gerichtes (S. 73). Kein Zweifel, daß solche Gedanken sich jedem bewähren, der die Praxis des geistlichen Berufs, der Missionsarbeit und des christlichen Einflusses auf andere überhaupt in den mannigfaltigsten Formen sich vergegenwärtigt. Namentlich zweifle ich auch nicht, daß eine derartig angelegte Apologetik dem höchsten Streben der Jugend sich innerlich empfiehlt und daß sie überzeugte Anhänger in der praktischen Verwertung sich zu gewinnen weiß. Nur wer so wie Cremer sie geltend macht, hat auch ein Recht zu der Aeußerung, daß dieser entscheidenden Frage, der freien Bejahung der Wahrheit keineswegs von allen die gebührende Beachtung geschenkt werde. Auffallend aber muß es erscheinen, daß nun Cremer an derjenigen Theologie, die darin weithin mit ihm eins ist, d. h. der von Ritschl beeinflußten, so gut wie immer nur den Unterschied, ja den Gegensatz betont. Beispielsweise kann man nicht leicht bescheidener als Cremer über den Wert der Gottesbeweise urteilen (S. 67). Die Unmöglichkeit eines wirklichen Beweises steht ihm fest; nur die Vernünftigkeit des Gottesgedankens, bezw. jener freien Glaubensthat, welche die Gottesgewißheit in uns schafft, kann dargethan werden, und in diesem Zusammenhang gewinnt das moralische Argument eine ähnliche Bedeutung wie bei Ritschl, aber eben keineswegs die eines Beweises. Trotzdem mündet dieser Abschnitt in eine Verurteilung des bekannten Ritschl'schen Versuchs, nun doch einen wirklichen Beweis daraus zu machen, dessen Unbegründetheit wohl von Niemand mehr geleugnet wird, woran aber eben Ritschl's Grundgedanke gar nicht hängt, dem er vielmehr widerspricht (vgl. in dieser Zeitschrift Traub 1894). Und demgemäß sagt Cremer (S. 72), wo er von dem unüberwundenen Bann der Scholastik redet, der die Theologie meist nur die Rechtfertigung des Christentums als Vernunftwahrheit habe suchen lassen, daß darüber hinaus auch jener Beweis Ritschl's für die Vernunftnotwendigkeit der christlichen Gottesidee nicht reiche. Der freilich nicht, aber die Grundabsicht Ritschl's um so gewisser, die ja eben deswegen so viel Schmach

der Vernunftwidrigkeit hat tragen müssen. Der ganze große Beweis Ritschl's (Rechtfert. u. Vers. III³. S. 456—504) ist doch mutatis mutandis nichts anderem als dem Nachweis der Identität des Gerichtsgottes und Heilsgottes gewidmet, oder, wenn das herausfordernd ausgedrückt scheint, dem der Zusammenstimmung des sittlichen Gewissenszeugnisses mit dem Evangelium. Man darf nur nicht hier Einzelheiten geltend machen, wie Aeußerungen Ritschl's über die Berufung Luther's auf die Bußpsalmen (S. 73) u. dgl., überhaupt nicht die Frage, ob etwa in der Schätzung der Sünde Ritschl die ganze Energie des reformatorischen Urteils erreicht habe. Aber alles das kann an der Thatsache nichts ändern, daß Ritschl, wenn er, den von ihm genannten Vorgängern folgend, Joh. 7, 17 bewußt zum Ausgangspunkt der Apologetik macht, im Gegensatz zu vielen andern gerade hierin mit Cremer eins ist. Das ist eben unabhängig von solchen Bemerkungen Cremer's über die Stellung Ritschl's zu Luther's Gebrauch der Bußpsalmen oder von dem Satz (S. 73), Sünde bestehe nicht bloß in der Verwerfung der Gnade, werde auch nicht erst Sünde durch diese Verwerfung, durch welche sie vielmehr erneuert und gesteigert werde. Denn gerade letzteres, also das von Cremer Behauptete, schärfer und in treuerem Anschluß an das Neue Testament zu betonen, als es oft in der überlieferten Lehre geschah, ist auch Ritschl's eigentliches Motiv bei solchen im Einzelnen etwa disputablen Sätzen, die übrigens in ihrer ursprünglichen Umgebung einen ziemlich andern Ton haben, wie überhaupt in der ganzen Erörterung über die Unwissenheitssünde häufig das Streitobjekt erst anders formuliert wurde, als es genau genommen vorlag. Eine gewisse Verwandtschaft seiner Position mit der Kaftan's hebt Cremer einmal ausdrücklich hervor (S. 73), auch hier fast nur, um den Gegensatz zu markieren. Das Objekt der freien Glaubensthat sei anders bestimmt. Der Inhalt des sittlichen Bewußtseins und des entsprechenden Gegenstandes der christlichen Verkündigung werde unter Kant'schem Einfluß definiert, nicht als Sünden- und Schuldbewußtsein, sondern als Idee des Reiches Gottes. Stimmt dieser Eindruck mit den Sätzen Kaftan's z. B. Dogmatik S. 513 f. 515. 516? Aber gesetzt auch daß die centrale Stellung der Versöhnungs-

predigt (S. 74) nicht voll anerkannt wäre, bliebe nicht genug prinzipielle Uebereinstimmung in dem genannten Hauptpunkt, um von hier aus sich zu verständigen?

Doch, solche Betrachtungen bleiben zu leicht im Allgemeinen. Cremer kann mit Recht verlangen, daß seine Position in ihrem eigenen Zusammenhang gewürdigt werde. Geleitet von der zu Anfang ausgesprochenen Absicht, versuche ich zuerst die Bedenken zu nennen, die Cremer's Sätze wecken. Zeigt sich, daß sie nicht für seine Gesamtansicht so erheblich sind, um einerseits sein Entgegenkommen auszuschließen, andererseits die Anerkennung seiner Gegner, daß sie, selbst wenn dies nicht zu erlangen, eine weithin gemeinsame Grundlage für die Weiterarbeit vorhanden sehen, so dürfte auf beiden Seiten die darauf folgende Untersuchung an Wert gewinnen, ob nicht Cremer mit Recht für seine Stellung in bestimmten Beziehungen einen beachtenswerten Vorzug beanspruchen dürfe, und wie dieser sich zum Gemeingut machen ließe, in einer Weise, wodurch dann jene Bedenken von selbst gehoben oder noch deutlicher als unwesentlich dargethan werden könnten. Die Bedenken richten sich offenbar auf das Verhältnis jener Voraussetzungen der christlichen Gewißheit zu deren Entstehung, in deren Betonung und Behandlung, wie wir im voraus vermuten, auch der besondere Reiz der Cremer'schen Prinzipienlehre begründet sein kann.

Wir erinnern uns an den Satz, auf dem Weg religiös-sittlichen Verhaltens soll die Anerkennung der christlichen Verkündigung zu Stande kommen. Mit der Bestätigung der allgemeinen Gottesgewißheit und ihrer Konsequenzen durch diese Verkündigung wird in ihr zugleich das Gegenteil der letzteren (die schuldvergebende Gnade Gottes) bezeugt. Dann muß die Identität Gottes den Angelpunkt der Selbstrechtfertigung des Christentums bilden (S. 71), die Identität des Gottes unseres Heils mit dem Gott unseres Gerichts (S. 73). Mit dieser Grundfrage hat sich die Theologie zu wenig beschäftigt (S. 72). Die Sätze wecken zunächst eine allgemeine Frage. Thut Cremer genug, um darüber keinen Zweifel zu lassen, daß das ganze tiefernste Problem der Gewißheit streng genommen doch erst innerhalb des Christentums erwächst? Das Problem voll innerer Not: darf ich glauben an Gottes Liebe? und

seine Lösung: ja, denn in dieser Liebe gerade erkenne ich den Gott des Gerichts, eine stärkere Bejahung des Ernstes der Sünde ist gar nicht möglich als in jenem Glauben an die Vergebung der Sünden. Sieht es nicht bei Cremer manchmal aus, als handle es sich um einen Beweis für das allgemeine religiöse und sittliche Bewußtsein? Wird immer ganz deutlich, daß es sich um eine Analyse des christlichen Glaubens handelt, um ein Sichzumbewußtseinbringen seiner innern Zusammenhänge: wie ist in ihm sittliches und religiöses Erleben, genauer die Erfahrung des Gerichts- und Heilsgottes auf einander bezogen? Ausdrücklich sei das Wort persönliche Erfahrung gebraucht, ausdrücklich mit Cremer das Wort Innewerden Gottes in Form persönlicher Anerkennung; denn wie mißtrauisch stehen viele dem Wort Bewußtsein gegenüber? In der Form der Frage ist dieses Bedenken geäußert, nicht nur, weil bei der Gedrängtheit in Cremer's Darstellung leicht ein Ausdruck bestimmter scheinen mag, als er gemeint ist, sondern weil ja durch dieses Bedenken die Zustimmung zu der Absicht Cremer's mir nicht ausgeschlossen scheint, daß er wichtige Punkte mit Recht stärker betont habe als andere es thun. Ich könnte daher auch das ausgesprochene Bedenken nicht etwa so formulieren: es handle sich in jenem entscheidenden Vorgang, durch den die christliche Gewißheit zu Stande kommt, nicht um eine Beziehung des christlichen Glaubens auf das allgemeine Gottesbewußtsein und Gewissen. Gerade die Frage ist uns ja noch eine offene, ob damit nicht Cremer ein versäumtes Stück Apologetik treibe. Aber hat er, wie gesagt, genug vorgesorgt, daß ohne weiteres deutlich ist: jedenfalls erst wenn das allgemeine Bewußtsein christlich geklärt und vertieft ist, hat jene Reflexion ihren Boden, erst dann wird die Pein der Schuld so empfunden, daß ihre Vergebung mit Gefahr der Verzweiflung bezweifelt, und dieser Zweifel dadurch, daß uns im Angesicht Jesu Christi das Gerichts- und Gnadenurteil offenbar ist, gelöst werden kann?

Eine nähere Bestimmung des ausgesprochenen Bedenkens wie zugleich eine Art indirekten Beweis dafür, daß dasselbe doch nicht ein gemachtes und gesuchtes sein wird, gewinnen wir, wenn wir beachten, wie sich Cremer über jene Voraussetzung im natür-

lichen Bewußtsein und wie er über seine Bestätigung durch die christliche Heilsverkündigung sich ausspricht. Was das erste betrifft, so liegt ihm (vgl. S. 64 f.) deutlich etwas daran, zu betonen, wie das Christentum in der Missionspredigt keineswegs den Gedanken Gottes erst erzeugen will, vielmehr für den verkündeten Gott die Prärogative in Anspruch nimmt, daß er allein und wirklich Gott sei. Das Heidentum kennt das Subjekt des Gottesbegriffs nicht, nur der Prädikatsbegriff Gott ist ihm bekannt; es überträgt aber diesen Begriff auf Subjekte, denen er nicht zukommen kann. Die Religion der Offenbarung setzt den Begriff Gottes voraus, dessen Inhalt sie ihrerseits rückhaltlos bejaht und aus dessen Inhalt sie argumentiert, indem dieser Begriff zugleich die Voraussetzung seiner Realität in sich schließt (ebendaselbst). Nachdem diese Sätze zu den Begriffen notitia Dei naturalis u. s. w. ins Verhältnis gesetzt und wieder (vgl. schon oben) betont ist, daß diese religiöse Erkenntnis nimmermehr Quelle oder gar Norm der christlichen Gotteserkenntnis sein dürfe, lehnt Cremer (S. 65 f.) die etwaige Forderung, das Heidentum über den Inhalt des allgemeinen Gottesbegriffs abzuhören, mit dem Grunde ab, derselbe werde von der Religion der Offenbarung voll anerkannt (nicht aufgenommen). Deswegen gelte es nur seine Erhebung aus der h. Schrift, und der Ertrag des Schriftzeugnisses wird so formuliert: der Welt übergeordnete Macht, das ist der wesentliche Inhalt des allgemeinen Gottesbegriffs (vgl. S. 66). In entsprechender Weise wird dann die sittliche Grundvoraussetzung im natürlichen Bewußtsein besprochen (vgl. S. 66 ff.).

Nichts wäre ungerechter, als der Vorhalt, daß Cremer das vorchristliche Gottesbewußtsein mit dem christlichen in eine die Grenzen verwischende Verwandtschaft bringe. Auch abgesehen von den ausdrücklichen Erklärungen, von denen wenigstens einige genannt werden konnten, ist davor schon gesichert, wer so nachdrücklich und in ausdrücklichem Gegensatz auch zu Lieblingsvorstellungen der dogmatischen Ueberlieferung das angeborene Gottesbewußtsein verneint (S. 67) und zwar auf Grund des Satzes von der freien Anerkennung als der Form des wirklichen Gottesbewußtseins. Aber den Eindruck wird man doch nicht los, daß eine genauere Be-

grenzung der beiderseitigen Inhalte wünschenswert wäre. Die außerordentliche Mannigfaltigkeit des religiösen und sittlichen Bewußtseins in der außerchristlichen Menschheit beleuchtet erst die Eigenart des christlichen so hell und scharf, als es unentbehrlich ist, wenn nämlich in jener Identität des Gerichts- und Heilsgottes der Angelpunkt der Selbstrechtfertigung der christlichen Heilsgewißheit liegen soll.

Und ebenso der Eigenart des christlichen Gottesglaubens und der christlich-sittlichen Selbstbeurteilung wünschte man stärkere Linien und lebendigere Farben. Das ist nur die notwendige Kehrseite des eben Angedeuteten. Was vom natürlichen Bewußtsein etwa zu bestimmt gesagt sein sollte, müßte der Bestimmtheit des christlichen abgehen. Und das jedenfalls klingt zu unbestimmt, daß in der christlichen Verkündigung die allgemeine Gottesgewißheit und ihre Konsequenzen bestätigt werden (vgl. S. 71). Daß und wie Christus das Selbstgericht weckt, daß und wie er zugleich die Gewissen tröstet, möchte man auch in der Prinzipienlehre deutlicher erfahren. Zweifellos wird ein biblischer Theologe wie Cremer in der Dogmatik mit der ganzen Fülle konkreter Anschauung dieses wichtige Stück behandeln; aber wenn es sich um den Angelpunkt des Beweises handelt, wird doch auch für und in diesem hervorgehoben werden müssen, wie der Inhalt des Gottesgedankens und der entsprechenden sittlichen Selbstbeurteilung in Christus trotz aller Anknüpfungspunkte als ein neuer aufgegangen ist. Darauf weisen wohl die eigenen Aeußerungen Cremer's hin, das Objekt selbst, Gott, sei unbekannt gewesen (S. 71), neben der, der Inhalt des Prädikatsbegriffs sei rückhaltlos bejaht (S. 70). Mit der Offenbarung des Subjekts, um mit Cremer zu reden, ist eben der Prädikatsbegriff selbst ein anderer geworden.

Soweit die Bedenken. Könnten sie nicht von Cremer anerkannt werden, wenn ihm zuerkannt wird, daß seine Darlegung ein Interesse befriedigen will, das voll gewürdigt sein muß. Und diesem Zweck mag es angemessen sein, wenn wir jetzt nicht nur wie bisher das Verhältnis zwischen der Entstehung der christlichen Gewißheit und ihren Voraussetzungen ins Auge fassen, sondern zuvor ausdrücklich die Entstehung selbst, genauer die Bedeutung,

welche für sie jener Identität des Gerichts- und Heilsgottes zugemessen wird. Wobei auch hier wieder vorausgesetzt ist, daß es genauer wäre, nicht von der Entstehung, sondern dem Grund der Gewißheit zu reden (vgl. oben S. 106).

Gleich bei der Definition des Christentums (S. 62 ff.) legt Cremer sicheren Grund für jene Ausführung des Beweises. Das Christentum ist ihm die durch Christus bewirkte Gestaltung der Selbstbeziehung zu Gott. Dies wird aber sofort näher bestimmt, nicht nur nach der Seite, daß die Vermittlung durch Christus keine von seiner Person lösbare ist, sondern in dem Wesen der Gemeinschaft mit Gott ist das begründet, sofern nämlich ein durch unsere Sünde geschaffenes Hindernis hinweggeräumt, das Schuldverhältnis aufgehoben wird, wir von der Schuldverhaftung durch ihn befreit sind. Er ist der Erlöser, dem wir die Vergebung verdanken. Darum ist unsere Beziehung zu Gott Beziehung zu Christus, Glaube an Christus und Glaube an Gott unzertrennlich. So ist das Christentum die durch Christi Vermittlung ermöglichte, im Glauben an ihn geübte Gemeinschaft mit Gott, in welcher wir als das Gegenteil dessen, was unsere Sünde mit sich bringt, die Gnade Gottes besitzen oder Gott für uns haben. Das Christentum ist Gemeinschaft der Sünder mit Gott in Christus durch den Glauben (S. 63). Unmittelbar daran reiht sich die Frage, wie diese Ueberzeugung zu Stande kommt, daß wir Gott in Christus und daran unsere Erlösung von der Sünde haben. Also die Sätze über das Wesen des Christentums sind ausdrücklich in Beziehung zu der Prinzipienfrage gesetzt, die uns beschäftigt, zu der Lösung, wie sie Cremer giebt: die Hinnahme des Heils schließt gerade diejenige Bejahung jener sittlich-religiösen Gewißheit in sich, zu der man sich Gott gegenüber verpflichtet weiß; damit ist die christliche Verkündigung mit ihrem der Konsequenz gewissensmäßigen Denkens sonst widersprechenden Inhalt legitimiert (S. 71).

Nun, in dieser straffen Aufeinanderbejahung des Gerichts und der rettenden Gnade, in dieser Betonung jener den innersten Menschen bewegenden praktischen Dialektik als eines entscheidenden Grundes der Gewißheit, daß das Evangelium Wahrheit ist, darin, so scheint es mir, darf Cremer mit Recht einen Vorzug seiner Prin-



zipienlehre sehen. Gewiß, manches einzelne seiner Darstellung auch des hier in Rede stehenden Gedankens wird man beanstanden können, z. B. S. 70 f. sind die Antithesen, die stillschweigend doch wohl gerade Ritschl meinen, so gefaßt, daß sie diesen nicht treffen dürften. Aber das hindert nicht jenes Urteil, wenn man die letzte Absicht im Auge behält. Cremer selbst hebt hervor, daß die Wege zur Anerkennung der christlichen Wahrheit im Einzelnen verschieden sind (S. 73). Dann ist ihm nicht zu widersprechen, wenn er hinzufügt: aber schließlich ist der für die Wahrheit der christlichen Heilsverkündigung bleibend entscheidende und von ihr selbst in der Predigt der Buße immer wieder in Anspruch genommene Punkt die Identität des Gottes unseres Heils mit dem Gott unseres Gerichtes. Nun werden viele in dem von Cremer bekämpften Lager keineswegs einen Gegensatz zu ihm in diesem Punkt empfinden, sondern, wie gesagt, nur die starke Hervorhebung einer gemeinsamen Wahrheit. Es ist oben auf Sätze z. B. von Kaftan hingewiesen, die durchaus in dieselbe Richtung weisen, nur in der Prinzipienlehre nicht so nachdrücklich zur Geltung gebracht sind (wie uns umgekehrt nachher bei Cremer der Gedanke der Offenbarung zu wenig verwertet scheint). Und auch das darf hier nicht verschwiegen werden, daß Cremer den Beweis, auch nur soweit er hier in Betracht kommt, zu sehr auf den genannten Punkt einengt. Z. B. ob das sittliche Gebot des Evangeliums und das seine Mißachtung treffende Gericht angesichts der Vielheit sittlicher Anschauungen den Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben kann, ist doch keine unnütze Frage. Mit ihr eingehend beschäftigt weckt leicht eine Darstellung wie die Kaftan's den Eindruck, als werde das, was Cremer vor allem am Herzen liegt, zu wenig betont, ohne daß eine sachliche Differenz vorliegt, und Zustimmung zu lebhaftem Betonen ausgeschlossen wäre. Solches ist in der That von der Sache gefordert; es ist von Cremer dem Gesamtzeugnis des Neuen Testaments keineswegs nur dem des Paulus oder Johannes, nein dem in seiner Einfachheit gerade doppelt ergreifenden bei den Synoptikern abgelauscht, ebenso der zusammenstimmenden Erfahrung der Großen der Geschichte wie der namenlosen Kleinen des gewöhnlichen Lebens, in der heimischen Seel-

sorge wie in der Mission. Die Mannigfaltigkeit der Wege Gottes mag man viel stärker betonen als Cremer. Auch den Wechsel der Zeiten. Cremer ist besorgt, es werde der Ernst der Heilserfahrung vermindert, wenn z. B. irgendwie auf die Eigenart der innern Erlebnisse Luther's hingewiesen wird. Ein solcher Hinweis kann ganz unverfänglichen Sinn haben, die ganz unleugbare Thatsache ausdrücken, daß uns unter dem Einfluß der evangelischen Erziehung der Gedanke, durch gehäufte fromme Leistungen der Gnade Gottes gewiß zu werden, gar nicht in dem Maß und in der Tiefe beschäftigen kann wie Luther, daß dementsprechend Schuldgefühl und Erlebnis der Verzeihung vielfach eine andere Farbe der Empfindung tragen kann, ja muß. Aber Cremer hat darin Recht, daß alle noch so verschiedenen Wege zu allen Zeiten sämtlich an jene enge Pforte des Selbstgerichts führen, aus dem die Botschaft von der Gnade nimmermehr retten würde, wenn diese Gnade nicht denselben Gott wiedererkennen ließe, der jenes Selbstgericht verhängt. An diesem Paradoxon hängt in der That die Gewißheit des christlichen Heils. Ob so ganz an ihm, wie es bei Cremer den Anschein hat, genauer, ob so ganz an ihm, wie es in freier Annahme der Heilsverkündigung erlebt wird, ob nicht hier in der Prinzipienfrage schon der Offenbarungsbegriff ganz anders verwertet werden muß, steht noch nicht zur Diskussion, muß aber in Erinnerung gebracht werden, damit nicht, durch derartige Forderungen, die Zustimmung zu Cremer in dem von ihm in den Vordergrund gestellten Problem erschwert werde.

Zuvor beschäftigt uns noch die Ueberlegung, wie weit etwa Cremer auch in dem, was er über die Voraussetzungen der christlichen Gewißheit sagt, auf ein nicht genug beachtetes Wahrheitsmoment hingewiesen (vgl. oben S. 116 f.). Denn die mancherlei Fragezeichen zu den einzelnen Bestimmungen über den Gehalt des natürlichen wie des christlichen Bewußtseins entscheiden darüber noch nicht (vgl. oben S. 117 f.). Also um die Wertung der Anknüpfungspunkte im natürlichen, religiösen und sittlichen Bewußtsein handelt es sich, um ihr prinzipielles Recht; dann erst läßt sich auch entscheiden, wie sich dieses Recht im Einzelnen bestimmen lasse.

Erinnern wir uns an das viel angeführte Wort: ohne Christus

wäre ich Atheist. Nun ist das zwar keineswegs Gemeingut aller, die von Ritschl's Grundgedanken angeregt sind. Ja es ist von denen, die es am strengsten vertreten würden, manches geschehen, um es zu erklären und zu rechtfertigen. Umgekehrt könnte man geneigt sein zu sagen, jenes Wort spreche nur scharf aus, was Cremer selbst (S. 72) meine: von der freien Anerkennung Gottes aus kann das Christentum eine Anerkennung Gottes in Christus in dem Maß fordern, daß es die Versagung dieser Anerkennung als einen Verzicht auf Gott überhaupt werten darf. Aber ein Unterschied läßt sich doch nicht verkennen. Das allgemeine Gottesbewußtsein und Gewissen erkennt Cremer in breiterem Umfang an, als es jenen anderen möglich ist, und er gesteht ihm ebenso ein größeres Maß von Gewißheit zu.

Sollte nicht hierüber eine Verständigung möglich sein, auf ähnlichem Weg wie im vorherbesprochenen Punkt? So nemlich, daß auf der einen Seite offen zugegeben würde, das berechtigte Streben, den vollen christlichen Gottesglauben und das bestimmt Christlich-sittliche, sowohl was Inhalt als was Realität betrifft, unlösbar an die Offenbarung in Jesus Christus zu binden, in dieser seine Norm wie seinen Geltungsgrund aufzuweisen, dieses berechtigte Streben habe die religiösen und sittlichen Anknüpfungspunkte und Voraussetzungen in dem vor- und außerchristlichen Bewußtsein unterschätzt. Dann würde auf der andern die Versuchung fortfallen, dieselben nun doch wieder zu überschätzen. Das Wesen der Sache, um die es sich handelt, führt zu einer höhern Einheit über den beiden Ueberspannungen. Zwar ist noch nicht überhaupt die Zeit gekommen, jenes Panier der Offenbarung weniger sichtbar aufzupflanzen und mit ganzer Kraft darum zu streiten: manche Kundgebung der jüngsten Vergangenheit enthält wieder so viel Zuversicht zur „vernünftigen" Begründung des religiösen Erlebnisses, daß man versucht ist zu fragen, ob auch die neuste Dogmengeschichte das Schicksal haben soll, daß kaum beseitigte Problemstellungen und Grundsätze in rascher Vergeßlichkeit als neuste Lösung geboten werden; heutzutage solche, deren durchschaute Haltlosigkeit einst so viele Ritschls Grundgedanken als Befreiung hatte empfinden lassen. Denn davon hatte wirklich die

damalige Jugend genug gehört, daß es gelte, die religiöse Wahrheit im Einklang mit aller Wahrheit zu erfassen und zu rechtfertigen, aber zu wenig davon, von wie verschiedener Art die Wahrheit des für jeden gesund Organisierten zwingenden Wissens und die der persönlichen Ueberzeugung sei; wobei es ernsten Menschen nie zweifelhaft war, daß diese Verschiedenheit selbst erkenntniskritisch aufgezeigt und jeder Verdacht einer doppelten Wahrheit, die die Einheit des persönlichen Lebens zerstörte, mit guten Gründen abgewehrt werden müsse und könne. Aber das sind Dinge, über die gerade zwischen Ritschl und Cremer kein grundsätzlicher Gegensatz besteht. Nicht ohne Grund ist sogleich zu Anfang auf die ablehnende Haltung Cremer's gegen die Gottesbeweise, auf seine These von der Freiheitsthat des Glaubens hingewiesen worden. Hier ist gemeinsamer Boden, gemeinsames Verständnis für die Bedeutung, das Recht und die Pflicht des sittlichen Willens. Deßwegen ist Verständigung möglich.

Zunächst durch das offene Anerkenntnis, daß die Wichtigkeit der Anknüpfungspunkte, der Voraussetzungen manchmal unterschätzt worden ist. Der Vorwurf, die Offenbarung Gottes in Christus werde isoliert, hätte nicht immer wiederkehren und bei so vielen Eindruck machen können, wenn immer alles geschehen wäre, auch den Schein dieser Unterschätzung zu meiden. Denn darüber kann ja freilich nicht gestritten werden: wir würden Gottes Offenbarung in Jesu nicht als solche aufzufassen und anzuerkennen vermögen, wenn nicht irgendwelches Gottesbewußtsein schon vorhanden wäre, irgendwelche Ahnung oder welchen Ausdruck immer als den vorsichtigsten man bevorzugen mag, eine Ahnung noch so dunkel ihrem Inhalt nach, noch so schwankend der Gewißheit nach, aber eben doch eine Analogie zu dem, was nun bestimmt im Inhalt und sicher hinsichtlich der Realität in Jesus entgegentritt, Glauben fordert und schafft. Und dieses Fordert mahnt uns, auch ohne Rückhalt zuzugeben, worauf Cremer immer wieder mit so großem Nachdruck zu reden kommt, daß die Offenbarung des in einem und unzertrennlich heiligen und gnädigen Gottes in Jesus jene Anknüpfung im natürlichen sittlich-religiösen Bewußtsein als eine ihrem Wesen, ihrer Art nach bestimmte zu fassen

nötigt, nemlich eben als eine sittlich religiöse. Jene höchste Spannung des innersten Erlebens, zwischen dem geschärften Verantwortlichkeitsgefühl und dem Empfang rückhaltsloser Vergebung, in der gerade die Heilsgewißheit erlebt wird, setzt unweigerlich eine gewisse Erfahrung der Unseligkeit der Schuld, vor und abgesehen von der Volloffenbarung des Gerichts- und Heilsgottes in Jesus voraus.

Allein, derartige Ausführungen setzen sich leicht dem Einwand aus, wenn nichts weiter unter dem Titel Voraussetzungen, Anknüpfungspunkte verlangt werde, so sei freilich kein Streit, denn das sei von keiner Seite geleugnet worden. Ohne damit aufzuhalten, daß dies angeblich allgemein Zugestandene doch jedenfalls nicht immer ausdrücklich gesagt wurde, möchte ich doch genauer zeigen, daß es sich um einen wirklichen, wenn auch Verständigung ermöglichenden Unterschied handelt. Die eigentliche Meinung Cremers, so scheint es mir, ist noch nicht getroffen, wenn man etwa folgendermaßen sich ausdrückt. Wohl giebt es auch abgesehen von der Anerkennung Christi als der vollkommenen Gottesoffenbarung ein gewisses Schuldgefühl und eben darin eine gewisse Anerkennung Gottes als des Gottes des Gerichts. Aber solche Erlebnisse sind nicht nur unbestimmt im Inhalt, sondern sie schweben sozusagen in der Luft, in der Luft schwankender Stimmungen, sie sind gefährdet von den widersprechenden Eindrücken der Welt. Schuld ohne Gnade führt den natürlichen Menschen in Gleichgiltigkeit oder Verzweiflung, bis er als Gläubiger in Christus in Einem den heiligen und gnädigen Gott als höchste Realität findet. Mit dem allem ist Cremer natürlich einverstanden. Aber er wird als Merkmal, ob man auf seine eigentliche Absicht eingegangen, das unumwundene Zugeständnis, die Betonung der Wahrheit fordern: jenes sittliche und Gottesbewußtsein, jenes Verantwortlichkeitsgefühl gegenüber dem richtenden Gott, wie dunkel und schwankend es abgesehen von Christus sein mag, ist deutlich genug und lebhaft genug, um seine Anerkennung selbst als sittliche Pflicht zu fordern. Gleichgiltig werden heißt neue Schuld auf sich laden, gesteigerte Unseligkeit ist dann das normale Erlebnis. Das ist die eigentliche Meinung des leicht mißverständlichen Begriffs der

allgemeinen sittlich religiösen Gewißheit, mißverständlich in den früher genannten Beziehungen: was die ganze Fragestellung, und was die Bestimmung des allgemeinen religiös-sittlichen wie die des bestimmt christlichen Bewußtseins, beidemale nach Inhalt und Sicherheit betrifft. Oder, anders ausgedrückt, Cremer ist es darum zu thun, daß den Anknüpfungspunkten so viel Tragkraft zuerkannt werde, jenem moralischen Gottesglauben, jener Beugung vor Gott im Verantwortlichkeitsgefühl, die ein Akt der Freiheit ist, so viel Realität, daß beim Herantreten der Heilsverkündigung von einer wirklichen Glaubenspflicht im strengen Sinne die Rede sein kann. Wenn von Glaubenspflicht bekanntlich bei Kaftan an entscheidender Stelle, ob auch teilweise anders orientiert, die Rede ist, so mag das am Beispiel zeigen, um wie gar nicht unvereinbare Forderungen es sich handelt. Aber dann darf es nun umso lebhafter begrüßt werden, daß Cremer diesen wichtigen Gedanken in der Prinzipienlehre seinerseits besonders hervorgehoben hat. Er hat jene Voraussetzungen so ernst genommen, daß es Pflicht ist, weil den Konsequenzen des pflichtmäßig anzuerkennenden Schuldgefühls entsprechend, an Jesus zu glauben (selbstverständlich unter den im Evangelium selbst gegebenen Näherbestimmungen). Und hierin hat Cremer offenbar Recht. Das Evangelium verlangt Glaubensgehorsam, freie Anerkennung in Gottes Namen, ohne erst lange seine Berechtigung dazu zu erweisen. Und diesem Thatbestand muß in der Prinzipienlehre Rechnung getragen werden. Der Zweifel, soweit er auf dem Versuch beruht, das Verantwortlichkeitsgefühl abzustumpfen, wird im Neuen Testament als Sünde, weil als Ungehorsam beurteilt. Dann aber ist notwendig, daß dem sittlich-religiösen Bewußtsein vor und außer Christus diejenige Bedeutung zuerkannt wird, ohne welche jene Beurteilung des Verhaltens zu Christus widerspruchsvoll wäre.

Wird dies Cremer zugestanden, so ist anzunehmen, daß ihm am Aufrechterhalten einzelner von seinen Grundgedanken unabhängigen Sätze oder Gedankengänge nicht viel wird gelegen sein. Sie sind oben aufgezählt, der Widerspruch gegen sie, der mir berechtigt scheint, hat wohl die Anerkennung seines Grundgedankens geschädigt.

4.

Nun ist aber noch der andere Hauptpunkt zu besprechen, an dem eine Verständigung nötig und möglich erscheint. Er betrifft die objektiven Ursachen des Heils, im Unterschied von dem Wert des Angebotenen (vgl. oben S. 111). Nur ist jetzt noch viel deutlicher als dort, wie das Wort Wert nicht mißdeutet werden darf, als läge darin ein Gegensatz zu Realität. Das Schuldgefühl, die Gottesahnung haben sich uns als sehr reale Mächte dargestellt. Aber jedenfalls handelt es sich daneben um eine andere Größe, um die objektive Größe im nächsten Wortsinn, um das Evangelium von Christus, durch dessen Zusammenwirken mit jenen Faktoren die Heilsgewißheit entsteht. Vielleicht hat der Versuch einer Verständigung hier den umgekehrten Weg zu gehen, nemlich den Nachweis zu führen, daß Cremer's Gegner hierin eine wichtige Seite der Sache hervorkehren, die aber abzulehnen er seinerseits keinen Grund haben dürfte.

Der Satz Cremer's, daß der Offenbarungsbegriff seine Stelle nicht in der Prinzipienlehre habe, war oben zurückgestellt worden. Jetzt ist es unumgänglich zu zeigen, daß dieser Satz kein beiläufiger, sondern mit voller Absicht ausgesprochener ist, und zu fragen, womit er begründet und ob diese Begründung überzeugend ist. An jene allgemeine religiös-sittliche Gewißheit, die, wie gezeigt, im strengen Sinn als freie persönliche Anerkennung gefaßt wird, wendet sich die christliche Verkündigung, und zwar als Verkündigung einer in die Geschichte eingetretenen Thatsache (S. 70). Wir achten darauf, daß der Ausdruck Verkündigung in diesem Zusammenhang immer wiederkehrt. Durch die freie That der Anerkennung gegenüber dem Inhalt der Verkündigung entsteht nun die christliche Gewißheit. Diese Verkündigung nimmt also die Stelle der objektiven Ursache ein, nach der jedenfalls, wie Cremer betont, gefragt werden muß. Und er ist überzeugt, daß sie diese Stelle so ausfüllt, daß die Frage erledigt ist. Sie scheint ihm die ganze Fülle von Objektivität zu besitzen, die der Vorgang fordert. Denn es ist nicht allein die Verkündigung einer geschichtlichen Thatsache, in der sich Gottes heiliger Geist, das innerste Wesen Gottes (S. 72) erschließt, sondern die Verkündigung tritt mit der Macht

einer jene freie That bewirkenden Selbstbezeugung Gottes auf; es ist eine unmittelbare, wenn auch nicht unvermittelte, sondern eben durch's Wort der Verkündigung sich vollziehende Wirkung des göttlichen Geistes auf den menschlichen, wodurch diese Verkündigung wirksam wird. Also materiell und formell ist die christliche Gewißheit durchaus übernatürlich geweckt, so gewiß es auf Grund jener Wirkung eine von uns selbst abhängige, unserer Verantwortlichkeit anheimfallende freie That gilt, eine moralisch notwendige, aber der Freiheit überlassene Konsequenz — durch diese freie That erst schaffen wir selbst die Gewißheit (S. 72 und vgl. die obige Darstellung in 2 und 3).

Wenn man nun den Einwand erhebt, es sei mit diesen Sätzen über die Verkündigung die Frage nach dem objektiven Grund der Gewißheit noch nicht ausreichend beantwortet, so beseitigt der Gegner diesen Einwand häufig durch eine Verschiebung des Streitpunkts. Eben auf jenes Wirken Gottes pflegt er sich zu berufen: damit sei doch der denkbar festeste Grund gelegt; und wer ihn nicht kenne und anerkenne, habe nicht einmal den Schein des Rechts zu dem genannten Einwand. Daher ist es notwendig hier zu betonen, daß man ein solches Wirken Gottes durchaus zugeben und dennoch im Kreise unseres Problems etwas Entschiedenes vermissen kann. Nicht so steht der Streit, als ob die von Ritschl Angeregten das unmittelbare Wirken Gottes irgend leugnen müßten oder wollten, mögen immerhin undeutliche und übertreibende Aeußerungen Ritschl's selbst diese Meinung begünstigen; nach den Erklärungen z. B. von Herrmann (Verkehr des Christen mit Gott, 2. und 3. Aufl.) oder Reischle's (in der Schrift über die Mystik) oder Kaftan's (Dogmatik) wird davon nicht mehr ernstlich die Rede sein können. Aber um diese Frage handelt es sich im jetzigen Zusammenhang gar nicht. Denn wie fest man als gläubiger Christ von der Realität des heiligen Geistes überzeugt sein und in der That alle Gewißheit als von ihm gewirkt ansehen mag, dieses Urteil hat eben nicht den vermeinten Wert für den auf den unerschütterlichen Grund seines Glaubens sich besinnenden Christen, in allen den Momenten, in denen und um deren willen er allein solche Fragen stellt und zwar eben als Christ,

gar nicht etwa als Gelehrter, sondern um des Glaubens selbst willen, an dem Leben und Sterben für das Subjekt hängt. Das müssen nicht gerade Augenblicke besonderer Zweifel sein. Darin mag oft gefehlt worden sein, daß man zu einseitig nur auf solche exemplifizierte und fragte: was ist der letzte nicht wankende Anker, wenn alle andern brechen? Immerhin kommt in solchen Stimmungen die Dringlichkeit der Frage am deutlichsten zum Bewußtsein; aber sie ist überhaupt für ein charaktervolles Christentum, und doppelt in unserer Zeit, unumgänglich, mag sie noch so weit ab von aller Verwertung der Schulbegriffe, eben nur in der unreflektierten Erfahrung selbst gestellt werden. Gleicherweise wäre die Ablehnung dieser bestimmten Frage und einer runden Antwort auf sie gegen die Interessen der Liebe, die aus dem Glauben kommt, wie wir sagten, daß sie gegen das Lebensinteresse des Glaubens selbst sei. Denn dem Christentum noch fern Stehende kann man selbstverständlich nicht durch den Hinweis auf den heiligen Geist gewinnen, sondern nur ärgern, indem sie, was aufrichtigster Ernst sein kann, leicht für ausweichende Redensart halten. Gerade mit Cremer dürfte eine Verständigung über diesen Punkt besonders leicht sein. Mag er auch die Realität des Geisteswirkens in der Ritschl'schen Schule verkannt finden, ihm ist doch nirgends die Berufung darauf eine bequeme Ausflucht, sich der Vertiefung in das Problem der Gewißheit zu entziehen. Die ganze Anlage seiner Prinzipienlehre ist dafür der Beweis; in ihr findet sogar das Wirken des Geistes, so wichtig es ist, ausdrücklich seine Stelle gerade nicht an jenem ihm wichtigsten Punkte; dieser ist ihm der besprochene, dem Leben abgelauschte und am Neuen Testament normierte Gedanke von der Erfahrung der Identität des Gerichts- und Heilsgottes. Die innere Zusammenstimmung des Evangeliums von Christus mit dem natürlichen religiös-sittlichen Bewußtsein gerade in dem scheinbaren Widerspruch zu ihm, das ist der Grund seiner Wahrheit; daß eine stärkere Bejahung des Gerichtsbewußtseins gar nicht möglich ist als eben durch diesen Glauben. Aber kann das allein über den Verdacht hinausführen, daß man den Wert zum Grund der Wirklichkeit, bzw. das sittliche Bedürfen zum Grund der Gewißheit mache? Wie soll der

Gläubige sowohl als der zum Glauben erst zu Führende sich darüber beruhigen, daß er nicht seinen Wunsch als wirklich setze und einer wenn auch noch so erhabenen, noch so sittlich begründeten Illusion sich hingebe? Ueber dieses Bedenken vermögen jene Sätze nicht hinwegzuhelfen [1]). Wenn nun aus diesem Grund doch der Hinweis auf den h. Geist, auf die übernatürliche Bewirkung des Glaubens geltend gemacht werden wollte, so würde jetzt auch ganz offenkundig sein, daß er dazu nicht geeignet ist. Es würde für den unlöschbaren Durst nach Realität schließlich nichts übrig bleiben, als auf theoretische Ueberlegungen und Beweise zurückzugreifen; ihre Unzureichenheit hat aber gerade Cremer besonders energisch nachgewiesen.

Der Kreis der Möglichkeiten ist also erschöpft. Cremer will sich nicht in das Dunkel der Erfahrung zurückziehen; sie zu begreifen ist ihm im ausgesprochenen Gegensatz zu Frank die vornehmste Aufgabe der Prinzipienlehre. In der Erfahrung gilt es deren Rechtsgrund aufzuzeigen. Wir begleiteten ihn dankbar auf seinen Wegen. Sie führten zu einer offenen Frage. Auf sie

[1]) Dieser Schein entsteht freilich sehr leicht, weil die an unsrer Stelle auf das Geisteswirken sich Berufenden (das zu leugnen oder in seiner wahren Bedeutung zu verkleinern mir ganz besonders ferne liegt s. o.) stillschweigend zu ergänzen pflegen und der Natur der Sache nach ergänzen müssen, was sie doch nicht ausdrücklich gelten lassen. Erst durch die bewußte Ablehnung der im Text angegebenen Gedankenreihe, dann aber auch unleugbar geraten sie in die behauptete Gefahr, daß irgendwann und irgendwie für sie der Zweifel an der Realität ihres Erlebnisses aufkeimen kann. Erschwert ist aber dieses Zugeständnis namentlich dadurch, daß die Genannten oft sich im Besitz besserer Gründe der Gewißheit glauben als ihre Gegner in dieser Frage. Worauf diese Meinung sich gründet, wird im Folgenden deutlicher gezeigt werden. Sie sehen in dem wirklichen oder vermeintlichen Mehr an Glaubensinhalt ein Mehr an Gewißheit, gehen um jenes willen auf eine entscheidende Frage hinsichtlich dieses gar nicht ein. (Interessant wäre hiebei eine Vergleichung mit der Schrift H. H. Wendt's der Erfahrungsbeweis für die Wahrheit des Christentums 1897, und dazu Kaftan in Theol. L.Z. 1897. Ferner mit den Thesen K. Sell's in dieser Zeitschrift 1898 S. 261 ff., und dazu meine Ausführungen ebendaselbst S. 486 ff. Die Verkündigung wertet Sell in dem hier entscheidenden Punkt genau wie Cremer, mag dieser ihren Inhalt auch anders bestimmen; ihre prinzipielle Bedeutung ist dieselbe für beide.)

giebt es zuletzt nur eine Antwort: Offenbarung[1]) ist der gesuchte objektive Grund. Aber die Offenbarung hat keine Stelle in seiner Prinzipienlehre, nur die Verkündigung. Daß die Offenbarung Entstehungsgrund der christlichen Erkenntnis sei, behauptet er selbstverständlich. Aber ob und wie sie Entstehungsgrund der christlichen Gewißheit sei, das ist die Frage, die er uns selbst aufgenötigt. Ihm ist die Offenbarung doch nur der Entstehungsgrund für jene Verkündigung, ihr Dasein und Sosein, für sie, die im Zusammentreffen mit den sittlich religiösen Bedürfnissen (alles vom h. Geist und von der freien That Gesagte vorbehalten, denn es ändert nichts an unserer jetzigen Frage) die christliche Gewißheit zu Stande bringt. Und um so mehr müssen wir die Frage so zuspitzen, wie wir gethan, weil die Cremer'sche Position außer der bezeichneten Schwierigkeit, den Verdacht der Illusion nicht bannen zu können, auch noch von dem Bedenken getroffen wird, es werde zuletzt dem Fürwahrhalten, der fides historica doch wieder ein zu großer Spielraum gegönnt. Gewiß hat gerade Cremer dieser Gefahr vorgebeugt durch die tiefe Erfassung der sittlichen Freiheit, die allein zur Gewißheit führt; aber, wenn nicht in der Offenbarung selbst der Halt gefunden und aufgezeigt wird, der den Glauben über seine Realität vergewissert, so würde ganz entgegen der Absicht diese Prinzipienlehre einen intellektualistischen Zug gewinnen.

---

[1]) In diesem Zusammenhang werden wohl Bedenken gegen den Gebrauch des Wortes Offenbarung in dem hier gemeinten Sinn nicht erhoben werden, wie sie, namentlich auf dem Gebiet der Versöhnungslehre schon wiederholt gegen den Verfasser erhoben worden sind, z. B. zuletzt wieder von Kähler (Abhandlungen zur systematischen Theologie 2. Heft 1898). Ich darf auf meine Ausführungen zur Versöhnungslehre 1893 S. 30—57 verweisen; am Wort liegt mir nichts, wenn man ein besseres hat, aber worin die sachliche Differenz bestehen soll, ist mir unverständlich. Hier genügt die selbstverständliche Bemerkung, daß mir die Offenbarung die allerrealste Selbstmitteilung, das allerwirksamste Wirken Gottes ist, und daß ich gar nichts dagegen habe, wenn man, wie z. B. Kirn vorgeschlagen, von erlösender Offenbarung redet, oder, wie z. B. Kähler und Schlatter den gemeinten Stoff unter dem Titel der Versöhnung bringt, vorausgesetzt, daß es gelingt, diesen Begriff dogmatisch so genau zu definieren, daß er unmißverständlich ist.

Doch dieses Bedenken, die Verkündigung statt der Offenbarungsthatsache selbst werde zur objektiven Grundlage der Gewißheit gemacht, muß noch im einzelnen begründet werden. Denn mit Recht würde sich Cremer auf den Commentar zur Prinzipienlehre in der obengenannten Schrift „der Glaube und die Heilsthatsachen" (1896) berufen, würde sagen, mit der Verkündigung meine er ja gerade den uns in seinen Heilsthatsachen nahegebrachten Christus; ist denn nicht dies Objektivität genug, und welche darüber hinaus könnte es denn geben? Jene Schrift ist recht eigentlich, wie ihr Titel sagt, eine Apologie der Thatsachen, ist dann nicht das erhobene Bedenken sinnlos und ungerecht? Bei seinen theologischen Gegnern sieht Cremer Unterschätzung der Thatsachen für die Begründung des Glaubens. Sie wissen nicht, was Glaube ist, wenn sie sich gegen die Thatsachen des Apostolikums ablehnend verhalten (S. 77). Sie lassen nur die Thatsache Jesus Christus gelten (S. 79), und diese genügt allerdings auch abgesehen von den einzelnen Thatsachen, um von dem verhängnisvollen Irrtum des Schuldbewußtseins zu befreien (S. 78). Aber so ist der volle ganze Christenglaube nicht entstanden, kann er nicht entstehen (S. 87). Wir begreifen, wie uns ein Personleben hinnehmen kann, aber auf Begeisterung folgt Entmutigung (S. 85 f.), darin könnten wir sein Urteil über uns, das uns Gottes Gnade öffnet, für die Täuschung eines edlen Herzens halten (S. 87). Nur der Glaube kann uns helfen, der der Glaube der Zöllner und Sünder ist. Der kann die Thatsache der Sündlosigkeit nicht übersehen, ihn rettet die Predigt von dem, der uns in den Tod geliebt, nicht der Eindruck „wer so stirbt, der stirbt wohl" (S. 86, 88, 92 ff.). Der Mittelpunkt ist das Kreuz.

Aber wie? wenn man diesen Sätzen Cremer's zustimmen könnte und doch das ausgesprochene Bedenken festhalten? Und das ist die wirkliche Sachlage, ist es jedenfalls für sehr viele. Gewiß mag von mancher Seite die Sicherung gegen die Hemmnisse der Natur durch den Gottesglauben dann und wann mehr betont worden sein, als es für die christliche Religion zutreffend ist; mag dann im Zusammenhang damit Jesus als Blüte der Menschheit, als religiöser Genius gewertet worden sein, unterwertet nach der Ueberzeugung

der ganzen christlichen Gemeinde. Aber in dem theologischen Kreis, gegen den sich Cremer mit seiner Apologie der Thatsachen zunächst wendet, ist mit großem Nachdruck bezeugt worden, wie der Weg zum Glauben durch ein Selbstgericht gehe, dem wahrlich das Schuldbewußtsein kein verhängnißvoller Irrtum, dem die Vergebung keineswegs etwas Selbstverständliches, sondern das Wunder der Liebe Gottes, dem darum auch Christus als Träger der göttlichen Gnade keineswegs religiöser Genius ist, sondern im Namen Gottes sich auf Gottes Seite stellt, unsre Sünde richtend und vergebend. Man muß nur nicht sofort bestimmte Formulierungen dieses Glaubens mit dem Glauben selbst identifizieren, Formeln über die einzelnen Bezüge der Versöhnung, über den besten Ausdruck für den als spezifisch anerkannten Vorzug Christi. Das Jubeljahr Rothe's ist doch, mag man seine Formeln auch für noch so ungenügend halten, eine von dem Streit des Augenblicks unabhängige Mahnung, nicht da, wo man die eigenen Worte nicht findet, die religiöse Stellung zu Christus zu bezweifeln.

Aber ist mit der Zustimmung zu jenen Sätzen Cremers die Zustimmung zu der uns hier beschäftigenden Frage seiner Prinzipienlehre gegeben? Ist die Verkündigung oder die Offenbarung selbst der gesuchte objektive Grund der Gewißheit, und wenn letzteres, warum und wiefern? Cremer sagt (S. 99 f.): es giebt keine Macht, die uns so zwingt, selbst das Urteil Gottes wider uns und unsre Sünde auszusprechen und uns dem Gericht zu unterwerfen, als die in dieser Verkündigung uns berührt, mit uns handelt, um uns wirbt. Das ist Gott, den wir erkennen an dem Gericht, das von ihm ausgeht, an dem Gegensatz zur Sünde, der nicht völliger sein kann, als in dieser Darbietung rettender Gnade. Das war Eingreifen des lebendigen Gottes. Nicht der Lehrsatz ist es; die Gnade, die richtende und beugende ist Thatsache, und diese Thatsache ist Jesus. — Das sind zu Herzen dringende Worte, und sie sind, scheint es mir, unanfechtbar. Aber sie lassen jene Frage noch unentschieden: was gilt zuletzt, im strengsten Sinn, Verkündigung oder Thatsache? Gewiß das letztere, das erste nur mit einer Näherbestimmung. Innerhalb der Gesamtverkündigung muß aufgezeigt werden, was unmittelbar als Re-

alität sich zu erweisen im Stande ist (selbstverständlich für den und für den allein, der in der nun oft bestimmten innern Verfassung mit dieser Thatsache zusammentrifft). Das aber ist die lebendige Persönlichkeit Jesu Christi, die sich als Urheber jenes Gewissensgerichts und Gewissenstrostes in ihrer unzertrennlichen Einheit zu erfassen giebt. Bekanntlich bildet dieser Punkt den Inhalt der eingehenden Untersuchung M. Reischle's (in dieser Zeitschrift 1897 S. 171 ff., besonders S. 197 ff.). (In populärer Form, aber mit fester wissenschaftlicher Grundlage behandelt das Problem besonders kurz und anziehend Hackenschmidt, Wie werden wir unsres Glaubens gewiß und froh? 1895.) Ich versuchte (ebendaselbst S. 331 ff.) zu zeigen, inwiefern in den Glaubensgrund auch die Auferstehung Jesu einzurechnen sei, und zuletzt legten wir einige gemeinsame Thesen über die Frage als Frucht gewonnenen Einverständnisses vor (gleichfalls in dieser Zeitschrift 1898 S. 129 ff., besonders 133). Ferner gehört hieher meine Abhandlung ebendaselbst 1898 S. 486 ff. Darauf muß hier hingewiesen werden, weil sonst diese Erörterungen hier wiederholt werden müßten, denn die vorliegende wäre ohne sie unvollständig, hat sie doch einen genauen innern Zusammenhang damit in der Art und Richtung der damals und jetzt erstrebten Verständigung. Der Vergleich mit den dort aufgestellten Sätzen wird genau Unterschied und Uebereinstimmung im Verhältniß zu Cremer zeigen. Er erläutert das „Jesus ist diese Thatsache" mit den Worten: Jesus der Lebendige ist diese Thatsache; ohne die Thatsache der Erhöhung ist er nicht die Thatsache. Im heiligen Geist handelt derselbe Jesus mit uns. Die einzelnen Heilsthatsachen sind nichts ohne Jesus, aber in ihnen tritt uns die Person Jesu entgegen (S. 100 ff.). Ich wüßte dagegen nichts einzuwenden. Außer, daß ich, wie übrigens Cremer selbst manchmal und noch stärker Kähler thut, den Pluralis Heilsthatsachen nicht als Summe gleichartiger Größen verstehen kann, vielmehr außer Leben und Sterben die Auferstehung in dem a. a. O. erläuterten Sinn hervorhebe. Namentlich aber kann ich sie in den Glaubensgrund nur einbeziehen, wenn das dort ausgeführte Verhältnis zu der menschlichen Heilandperson und ihrem geistigen Wirken anerkannt wird. Nur

durch das innerlich Ueberweltliche, das den Inhalt einer geschichtlichen Person ausmacht, können wir zur persönlichen Ueberzeugung von dem auch die äußere Welt beherrschenden Ueberweltlichen und seinem Hereinwirken in unsre Welt geführt werden, niemals umgekehrt (a. a. O. 1898 S. 131). Aber ebenso bestimmt: das sozusagen vorläufige Vertrauen, das Jesus in dem Bild seines irdischen Wirkens abgewinnt, wird, wenn es nicht künstlich sich abschließen und so schließlich wieder dahinwelken will, zu der Entscheidung (vgl. die „Entscheidung" bei Cremer) gedrängt werden, ob es zu der Anerkennung Jesu als des κυριος und damit eben erst zum christichen Heilsvertrauen im strengen Sinn sich vollenden will (a. a. O. 1898 S. 133). Gerne antworte ich bei diesem Anlaß der befreundeten Frage, ob denn jenes „niemals umgekehrt" nicht die Bekehrung des Paulus treffe, mit der Gegenfrage, ob denn diese Erscheinung irgend einem beliebigen andern hätte zu teil werden können, aber auch mit der Versicherung, daß der wunderbare Reichtum der Wege Gottes im einzelnen durch jenen Satz gewiß nicht kleinlich eingeengt werden wollte.

Es kann nicht zu stark betont werden: die hierin bestehende Kontroverse muß ihren Grund keineswegs darin haben, daß die einen, weil sie einige der sogenannten Heilsthatsachen nicht anerkennen, sie nicht zum Glaubensgrund rechnen wollen; sondern sie hat ihn an und für sich und von Hause aus in einer Fragestellung, welche die andern nicht als notwendig ansehen. Nämlich in der Frage nach der Erkennbarkeit, Auffaßbarkeit, Ueberführungskraft der Heilsthatsachen für das Bewußtsein, zum letztenmal muß das hier noch einmal gesagt werden, nicht irgend welcher gleichgültiger Menschen, sondern der in der bestimmten innern Lage mit der Verkündigung von den Heilsthatsachen zusammentreffenden, wie sie Cremer so trefflich schildert als einen Hunger nach Gewißheit, ob der gnädige Gott gegenüber der Wirklichkeit des Schuldgefühls kein Traum sei. Diese Frage bleibt sich ganz gleich, ob man den Kreis der Heilsthatsachen enger oder weiter ziehe; sie ist notwendig um des Glaubens selbst willen. Freilich dürfte ihre Untersuchung zeigen, daß eine Abstufung stattfindet zwischen jenen einzelnen Thatsachen. Aber ein solches Ergebnis wäre dann nicht mehr belastet

von dem Verdacht willkürlicher Abzüge an dem Reichtum des unverkürzten Evangeliums. Im Gegenteil, und damit kehren wir zum Anfang zurück, in diesem großen und notwendigen Zusammenhang würde die ganze Schriftfrage selbst erst die Stelle gewinnen, die ihr mit der vollen Freiheit der Bewegung eine vorher unmögliche Vertiefung sicherte; und die von der Geschichte oft erprobte Wahrheit könnte sich unserem Geschlecht neu erschließen, daß jeder echte Fortschritt der systematischen Theologie aus tieferem Verständnis der h. Schrift geboren ist. Noch mag der Hinweis darauf nicht unnütz sein, daß die scharf gestellte Frage nach dem objektiven Grund des Glaubens, soweit sie uns hier beschäftigte, die allgemeine Erörterung, warum der Glaube geschichtlicher Wirklichkeit bedarf, und wie dazu die Geschichtswissenschaft sich verhalte, als genau vollzogene voraussetzt. (Vgl. die S. 133 genannte und an den betr. Orten ausführlicher zusammengestellte Litteratur.)

Das Verhältnis von Diesseits und Jenseits im Christentum[1]).

Von

J. Gottschick.

Die Frage nach dem Verhältnis von Diesseits und Jenseits im Christentum ist zu allen Zeiten eine Lebensfrage der Christenheit gewesen und sie ist heute von ganz besonderer Wichtigkeit.

---

[1]) Vortrag, gehalten auf dem Plochinger theologischen Kranz am 1. November 1898. — Dem Vortrag waren folgende Thesen zu Grunde gelegt.

I.

1. Die Antwort auf die Fragen, welcher Art das Jenseits der christlichen Hoffnung ist und worin das Leben schon hier die Richtung auf dasselbe gewinnt, ist unmittelbar aus dem Neuen Testament zu beantworten.

2. Das selige Leben im Jenseits ist nach richtiger christlicher Anschauung nicht ein Leben eines dem diesseitigen gleichartigen Glückes, sondern eins der Teilnahme am Leben Gottes; und wiederum nicht eins des Aufgehens in Gott als einer unendlichen Substanz oder einem unbestimmten Willen, sondern eins der vollen Gemeinschaft mit ihm als dem allmächtigen Willen der Liebe, wie er in Christus offenbar ist.

3. Die Richtung auf das Jenseits gewinnt nicht, wer in Hoffnung auf Lohn ein Gesetz Gottes erfüllt, sondern wer schon hier in Gesinnung und Stimmung in der jenseitigen Welt zu leben beginnt. Das geschieht nicht durch asketische Zurückziehung des Willens von der Kreatur und mystische Kontemplation des Göttlichen, sondern durch das Vertrauen auf Gott und die Liebe zu den Menschen, beide so verstanden wie sie der Liebe Gottes in Christus entsprechen, und zu einem Gebetsverkehr mit Gott führen, der an Gottes Führungen und den Aufgaben der Liebe seinen Stoff hat.

4. Darin daß dies Leben der Liebe, auf dessen Vollendung auch das Gottvertrauen bezogen ist, über die Motive und Ziele aller weltlichen Liebe erhaben ist, haben Gottvertrauen und Nächstenliebe die Gewähr ihrer jenseitigen Art.

5. Für den, welcher in Gottvertrauen und Liebe schon im Jenseits lebt, ist die jenseitige Vollendung dieses Lebens ein unveräußerlicher Gegen-

Bei ihr handelt es sich um das rechte Verständnis der beiden Größen, die in ihrer Zusammengehörigkeit für die Art des Lebens-

stand seiner Sehnsucht, weil die Vollendung des persönlichen Charakters wie die volle Verwirklichung der Gemeinschaft der Liebe nur unter andern Lebensbedingungen als den diesseitigen erreicht werden kann, und ein Gegenstand gewisser Hoffnung, weil ihm die Realität und die todüberwindende Macht dieses Lebens durch Christi geschichtliche Persönlichkeit, die Manifestation seiner Auferstehung an die Jünger, die bis auf die Gegenwart herabreichende Wirksamkeit seines Geistes verbürgt ist.

II.

1. Die Antwort auf die Frage, wie sich der Christ zu den Gütern und Aufgaben des Diesseits zu verhalten hat, ist nicht unmittelbar aus dem Neuen Testament zu erheben, sondern ergiebt sich aus dem Verhältnis, welches gemäß dem Glauben an die Einheit des Schöpfer- und des Heilsgottes und der geschichtlichen Erfahrung zwischen ihnen und dem Ziel des jenseitigen Lebens anzuerkennen ist.

2. Die Güter und Aufgaben des Diesseits, die natürlichen wie die sittlichen, dürfen für den Christen keinen selbständigen Wert haben und bedeuten eine Hemmung seines Lebens im Ewigen, sobald sie einen solchen für ihn gewinnen.

3. Die Erfahrung, daß das sittliche Verständnis, ohne welches das jenseitige christliche Heilsgut keinen Anknüpfungspunkt im Menschen findet, sich einst in der Arbeit an den diesseitigen Gütern und Aufgaben entwickelt hat und noch immer entwickelt, beweist, was der Glaube an die Einheit des Schöpfer- und des Heilsgottes postuliert, daß die diesseitige Welt von Gott als positives Mittel für die Verwirklichung des jenseitigen Gottesreiches geordnet ist.

4. Nachdem Gott die Christenheit durch seine geschichtliche Führung (Nichterfüllung der Erwartung baldigen Weltendes) auf eine weitaussehende weltgeschichtliche Wirksamkeit hingewiesen hat, ist diese verpflichtet in vollem Umfange in die sittliche Arbeit an den Gütern und Aufgaben des Diesseits als in ein Mittel für den Zweck des jenseitigen Gottesreiches einzutreten. Und dies um so mehr, als Ordnung und Geist der diesseitigen Gemeinschaften veränderungsfähig ist und ebenso sehr eine unwiderstehliche Macht der Versuchung sogar für den im Werden begriffenen Christen sein als durch die Einflüsse des christlichen Geistes fortschreitend gehoben bezw. „christianisiert" und so zu einem Hülfsmittel der christlichen Charakterentwicklung umgestaltet werden kann.

5. In diesem Zweckzusammenhange mit dem höchsten Gut sind die diesseitigen Güter für den Christen nicht nur Gegenstände der Verpflichtung, sondern auch berechtigter Freude.

6. Die Versuchungen, welche die äußere und innere Beteiligung an den Gütern und Aufgaben des Diesseits für den Christen bedeutet, sind

gefühls und für die Richtung der Gesinnung des Christen maßgebend sind, um das rechte Verständnis einerseits dessen, was er als sein höchstes Gut, als den Inbegriff der Seligkeit ersehnt und erhofft oder auch irgendwie jetzt schon erleben darf, und andererseits dessen, dem er als seinem Lebensideal, als der ihm geltenden Forderung des Guten sich ganz hinzugeben sich verbunden und getrieben fühlt. Denn das ist doch die unveräußerliche Ueberzeugung des christlichen Glaubens, daß das Gut, welches Christus uns vermittelt hat, zuletzt das Leben in der jenseitigen, in der Ewigkeitswelt ist. Sündenvergebung, Rechtfertigung, Versöhnung bezeichnen ja nichts anderes als die Versetzung in eine Gemeinschaft mit Gott, in der Alles auf den Gewinn des ewigen Lebens hinausläuft. Das notwendige Correlat eines solchen jenseitigen Gutes aber ist es, daß es sich dem Christen als seine unausweichliche Aufgabe darstellt, seinem ganzen Leben im Diesseits die volle, entschiedene Richtung auf das jenseitige Ziel zu geben. Und damit steht er vor der Frage, wie sich nach christlicher Anschauung das Jenseits und das Diesseits zu einander verhalten und in welchen Thätigkeiten oder Erlebnissen er selbst schon hier im Ewigen zu leben beginnt, wie er zu den Gütern höherer und niederer Art, die die diesseitige Welt darbietet, und zu den Pflichtforderungen, die sie erhebt, sich in seiner inneren Stimmung und Gesinnung wie in seiner äußern Handlungsweise zu stellen hat.

Schon ein flüchtiger Blick aber auf die Geschichte der Kirche zeigt, wie verschiedene Antworten die sich an diesem Punkte aufdrängenden Fragen in der Christenheit gefunden haben und noch heute finden, und wie folgenreich jedesmal die Antwort für die praktische Haltung der christlichen Frömmigkeit, ja für die ganze Auffassung des Christentums ist. Hat man doch den Versuch machen können, die unterscheidenden Eigentümlichkeiten der großen christlichen Konfessionen auf die Verschiedenheit der Art zurück-

---

nicht nur überwindlich und eine heilsame Schule, sondern werden auch reichlich kompensiert sowohl durch die sittlichen Gefahren geflissentlicher Zurückhaltung von ihnen, wie insbesondere dadurch, daß die übergroße Mehrzahl der Christen erst auf diese Weise die Möglichkeit gewinnt, ganz für den höchsten Zweck zu leben.

zuführen, wie sie das Verhältnis von Jenseits und Diesseits bestimmen [1]). Mit guten Gründen; denn eine verschiedene Bestimmung dieses Verhältnisses ist in der That der letzte Grund des Gegensatzes zwischen dem asketisch-mystischen Vollkommenheitsideal des Katholizismus und der reformatorischen Schätzung des irdischen Berufes als der Stätte und dem Stoff, woran in Glaube und Liebe sich das Leben im Ewigen zu vollziehen hat. Und auf dem Boden der evangelischen Kirche, welche Unterschiede zwischen der prinzipiellen Aengstlichkeit des Pietismus in der Schätzung mancher diesseitigen Güter und der Unbefangenheit oder, wie man es genannt hat, Weltoffenheit eines Luther oder gar eines Schleiermacher, dessen kulturfrohe Ethik auf die Theologie aller Richtungen den stärksten Einfluß gewonnen hat!

Daß hier noch unausgetragene Fragen vorliegen, lehrt die Erinnerung an die vor nicht langer Zeit geführten Verhandlungen über das Verhältnis der evangelischen Frömmigkeit zur Mystik und die Thatsache, daß ein Herold des als Weltverneinung verstandenen neutestamentlichen Christentums wie Kierkegaard eben jetzt vielfache Beunruhigung hervorruft, eine Thatsache, die mit dem Umstande zusammentrifft, daß auch die historische Arbeit am N. T. gerade gegenwärtig dazu auffordert, mit der, sagen wir kurz, weltflüchtigen Seite am neutestamentlichen Christentum sich sorgfältiger auseinanderzusetzen.

Vollends aber wird in der Gegenwart die Aufmerksamkeit auf die Frage nach dem Verhältnis von Diesseits und Jenseits im Christentum dadurch gelenkt, daß die moderne Kultur, in deren Luft wir alle atmen, in deren bis in die untersten Volksschichten herabreichendem Wirkungsgebiet der christliche Glaube heute aufrechterhalten und fortgepflanzt werden muß, ihren eigentümlichen Charakter, welcher der einer ausgesprochenen Diesseitigkeit ist, immer entschiedener entfaltet. Wenn die Wissenschaft der Antike und die spätere, die unter ihren Einflüssen stand, auf die Erkenntnis einer transscendenten Welt als auf ihre organische Vollendung zustrebte, so ist die moderne ganz darauf angelegt, die immanenten

---

[1]) Vgl. Kaftan, Dogmatik S. 64 ff.

Zusammenhänge der gegebenen, diesseitigen Welt, der Natur wie der Geschichte zu erforschen. Ihre höchsten Triumpfe feiert sie, wenn sie die Naturkräfte den irdischen Zwecken des Menschen dienstbar macht. Ihr wohnt der Trieb inne, auch für das höhere Leben des Menschen die Bedingungen zu ermitteln, die in seiner ursprünglichen Beschaffenheit als Naturwesen und in der Abhängigkeit von der gesellschaftlichen Umgebung liegen. Das Weltbild, das sie im Verein mit der von ihr befruchteten technischen Arbeit schafft und das jeder als selbstverständliche Wahrheit sozusagen mit der Muttermilch einsaugt, ist das des geschlossenen diesseitigen Naturzusammenhanges, der keinen Hinweis auf eine jenseitige Welt enthält. Wenn ferner die Antike und die zweifache Renaissance auf dem ethischen Gebiet in der Idee der Selbstbildung der Persönlichkeit einen Ansatz zur Erhebung über das Diesseits machte, so sind es offenkundig diesseitige Lebensaufgaben, zu denen die moderne Kultur mächtige, ja zwingende Impulse mit sich führt, nicht nur, daß sie im Kampf um das Dasein, in der unabweisbaren Sorge um die Erhaltung des Lebens die Anspannung und Entwickelung aller Kräfte und die unablässige Steigerung der technischen Herrschaft des Menschen über die Naturkräfte fordert. Sie drängt nicht minder zur Inangriffnahme von Aufgaben, die wie die humanere und gerechtere Gestaltung des Gemeinschaftslebens in Staat und Gesellschaft, ob auch idealer und sittlicher Natur, sich doch in ihrer spezifisch modernen Art entschieden auf der Linie der Diesseitigkeit bewegen. Im Kreis dieser Kultur mit ihrem diesseitigen Weltbild und ihrem diesseitigen Schaffensdrang kann sich der christliche Glaube nur dann erhalten und durchsetzen, kann er die Welt- und Lebensanschauung der Diesseitigkeit, die aus dem überraschen Aufschwung jener Kultur entstanden ist und noch immer weite Kreise in Taumel versetzt, nur dann überwinden, kann er sich der Gottlob wachsenden Zahl derjenigen, die aus dem Rausch der Kulturseligkeit bereits erwacht sind und nach Höherem verlangen nur dann zur Ueberzeugung bringen, wenn er die Unentbehrlichkeit und den spezifischen Wert seines jenseitigen Gutes beim vollen Besitz aller Kulturgüter sowie seine sichere Verbürgtheit darthun und wenn er zeigen kann, daß seine auf ein jenseitiges Ziel gerichtete Thätig-

keit die unabweisbaren diesseitigen Kulturbestrebungen in sich aufzunehmen nicht nur fähig ist, sondern tendiert. So drängt die heutige Lage die erneute Erwägung der Frage auf, welches die prinzipiellen Anschauungen des Christentums über das Verhältnis von Jenseits und Diesseits und welches ihre Konsequenzen für die Gegenwart sind. Daß auch in dieser Hinsicht nicht alles abgeschlossen ist, zeigen die landläufigen Einwürfe gegen den Jenseitigkeitsstandpunkt des Christentums, die auf eine gewisse Undeutlichkeit der kirchlichen Unterweisung als auf einen ihrer Hauptgründe zurückweisen. Die jenseitige Welt des Glaubens soll nichts sein als eine mittelst der Phantasie erzeugte Projektion der Wünsche des begehrlichen Menschenherzens. Das jenseitige Ziel der christlichen Thätigkeit soll alles Interesse und alle Kraft so für sich in Anspruch nehmen, daß für eine Gestaltung der diesseitigen Welt nichts übrig bleibe. Die neutestamentliche Konzentration der sittlichen Thätigkeit und die weltflüchtige Haltung des katholischen Ideals werden hier gegen die Ansprüche des Christentums auf ewige Wahrheit aufgeboten, Luthers Forderung einer sittlichen Thätigkeit an der Welt als Abfall von dem eigentlichen Christentum gedeutet [1]). Soweit man aber nicht leugnen kann, daß der christliche Glaube sittlich segensreich gewirkt hat, so muß die Motivierung der christlichen Sittlichkeit durch den Gedanken an das ewige Leben im Jenseits dazu dienen, den Vorwurf zu begründen, daß hier Sucht nach Lohn und Furcht vor Strafe, statt des Wertes des Guten selbst, die Motive des sittlichen Handelns seien, das Christentum ein Standpunkt der Heteronomie, also ein solcher von höchstens pädagogischer, darum von vornherein nur transitorischer, jetzt längst überholter Bedeutung sei.

Wenn wir nun mit Rücksicht auf die angeführten Gesichtspunkte an die Beantwortung unserer Frage gehen, so wird zuerst festzustellen sein, welches die Thätigkeiten oder auch Erlebnisse sind, in denen das Leben des Christen schon im Diesseits die sichere Richtung auf das jenseitige Ziel gewinnt und einhält, um dann zu zweit hieraus zu folgern, welches das Verhalten ist, das er

---

[1]) Vgl. z. B. Th. Ziegler, Geschichte der christlichen Ethik S. 11. 12. 450. 592. 593.

gegenüber den Gütern und sittlichen Aufgaben des Diesseits zu beweisen hat.

I.

Die Antwort auf die erste Frage hängt naturgemäß von der Vorstellung ab, die man sich über den Inhalt oder die Art des seligen Lebens im Jenseits macht. Zwar handelt es sich hier um Güter, die kein Auge gesehen und kein Ohr gehört, deshalb um etwas Unsagbares, das sich für eine an unsere Lebensbedingungen gebundene Erkenntnis nicht zu anschaulicher Vorstellung bringen läßt und einer Fülle wechselnder Bilder und Symbole bedarf, um in seinem Reichtum vergegenwärtigt zu werden. Aber das besagt keineswegs, daß auch von der Art oder Richtung des jenseitigen Lebens überhaupt keine deutlichen Vorstellungen möglich wären. Wäre das nicht der Fall, dann könnte der Gedanke an das ewige Leben auch nicht als der mächtigste Hebel für unseren Willen und für unser Lebensgefühl wirksam werden. Ferner zeigt der verschiedene Geist der Bilder, die hier oder dort zur Ausmalung des Jenseits verwandt werden, daß es immer eine ganz bestimmte Vorstellung von der Art der jenseitigen Seligkeit ist, was die Phantasie bei der Auswahl der Bilder leitet, mit deren Hilfe sie von ihrem überschwänglichen Grad Ahnungen zu erwecken sucht, die freilich immer undeutlich bleiben müssen.

Eine deutliche Vorstellung von der Art des jenseitigen Lebens ist aber etwas nicht nur Mögliches, sondern auch überaus Wichtiges. Denn die Verlegung der Seligkeit an einen jenseitigen Ort bürgt noch nicht dafür, daß sie wirklich jenseitiger Art, daß sie etwas Höheres wäre, als die Projektion diesseitig gearteter und im Diesseits unerfüllt gebliebener Wünsche. Und das natürliche Glücksverlangen gewinnt nur zu leicht unversehens einen Einfluß auf die Gestaltung der religiösen Hoffnung, wie er mit der christlichen Grundforderung der μετάνοια oder mit dem Charakter des Wortes vom Kreuz, das für den natürlichen Menschen Anstoß und Thorheit ist, sich sicher nicht verträgt.

Es erleidet nun keinen Zweifel, daß die Antwort auf die Frage, worin nach dem christlichen Glauben der Inhalt des höchsten

Gutes und das prinzipielle Wesen des ihm korrelaten Lebensideals besteht, unmittelbar aus dem Neuen Testament zu entnehmen ist. Hier handelt es sich ja um Größen, die über die Grundrichtung der Gesinnung und den Grundcharakter des Lebensgefühls der Persönlichkeit d. h. aber über den Kern und Gehalt der letzteren selbst entscheiden. Ob z. B. die jenseitige Seligkeit eine solche ist, wie sie der natürliche Mensch als das Ziel seines Verlangens mit Freuden begrüßt oder ein andersgeartetes höheres Leben, dessen Seligkeit nur durch Bekehrung und Wiedergeburt verständlich wird, das entscheidet über die Richtung der Gesinnung, ob sie lediglich Gegenstand der Sehnsucht ist oder aber schon in der Gegenwart zugänglich wird, über den Charakter des Lebensgefühls. Wie sollte noch von Einheit des Geistes in den verschiedenen Zeiten des Christentums und auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung die Rede sein können, wenn irgendwann solche, die sich Christen nennen, ihr höchstes Gut in etwas anderm finden wollten; als in dem, worauf Christus die Herzen hat lenken wollen und was der Gemeinde der Gründungszeit der Kirche, die die Trägerin des Lebenswerkes Jesu geworden, als ihr höchstes Gut vor der Seele gestanden. Die Vorstellungsformen, die Bilder und Symbole mögen wechseln und mit ihnen Nüancen der Stimmung, es mag die eine oder andere Seite mehr betont werden; aber in der Sache selbst ist die Neutestamentliche Anschauung, soweit sie eben die Richtung und den Gehalt des Personlebens bestimmt, die unverrückbar maßgebende, die wir nicht zu modeln, sondern nach der wir uns zu bilden haben, an der wir die in der Geschichte der Kirche aufgetretenen und noch in der Gegenwart wirksamen Anschauungen zu prüfen, zu reinigen und zu vertiefen haben oder der gegenüber wir zu der Erkenntnis kommen müssen, daß wir wohl dem Christentum manches Unveräußerliche verdanken, aber doch Christen nicht mehr sein können.

Drei Haupttypen der Anschauung über die jenseitige Seligkeit des Christentums und die Lebensrichtung, die zu ihr führt, begegnen uns im Verlauf der Kirchengeschichte. Die erste ist die hedonistisch-gesetzliche. Ihr ist das Jenseits ein Land unendlichen Glückes, ein Land, in dem das aufhört, was im Diesseits Schmerz

bereitet hat, in dem Ersatz für irdisches Leid, Erfüllung der hier versagt gebliebenen Wünsche geboten wird. Wie verschieden sich die Einzelnen seine Freuden ausmalen mögen, sie werden als die Erfüllung aller der Herzenswünsche gedacht, bei denen man ein gutes Gewissen haben kann, die nicht als Sünde empfunden werden. Aber sie selbst sind sittlich indifferent; der Wille braucht sich nicht über seine natürliche Richtung zu erheben, um sie zu begehren. In dies Land einst zu gelangen, darf aber nur hoffen, wer erfüllt hat, was Gottes Gebot von dem Menschen als Bedingung des Anteils an der Seligkeit fordert. Am Ende des Lebens wartet Gericht und Vergeltung des Menschen, sei es nun Strafe oder Lohn. Die Motive, aus denen hier geleistet wird, was immer nur als Forderung, nie als ein Gut, als Leben und Seligkeit selbst empfunden wird, sind Furcht vor einem Uebel, das ein anderes ist wie die Sünde, und Hoffnung auf ein Glück, das ein ändres ist wie das Leben im Guten. Das ist die Anschauung, wie sie in der altkatholischen Kirche die Oberhand gehabt, wie sie im Katholizismus die vulgäre Frömmigkeit beherrscht, wie sie — täuschen wir uns darüber nicht — auch im Protestantismus gar nicht so selten ist. Denn so erheblich auch die Unterschiede in der Vorstellung von den gottgefälligen Leistungen sind, die die Bedingung des Anteils an jener Fortsetzung und Sublimierung des besten diesseitigen Glücks sind, seien es dort Opfer und Entsagungen, hier positive Arbeit, dort kultische, hier gemeinnützige Leistungen, dort Werke, hier Glaube im Sinn einer abgerungenen religiösen Ueberzeugung, mag das aus selbsteigner Leistung gefordert oder die Kraft dazu von Gott und den Gnadenmitteln der Kirche erwartet werden — das ändert nichts daran, daß die Hoffnung auf den Gewinn, die Furcht vor dem Verlust eines Gutes, das in der Linie der natürlichen Triebe liegt, der Hebel zu einer Aktivität wird, die immer nur Mittel zum Zweck bleibt, sich aber nicht selbst als der Gewinn eines höheren und reicheren Lebens zu empfinden giebt. Gott ist hier der Machtwille, dem der Mensch sich in seinem eigenen Interesse unterwerfen muß, den er aber dadurch doch zuletzt zum Diener seiner eignen Wünsche machen kann. Die Offenbarung ist Gesetzgebung und Verheißung.

Jedoch dabei muß vorbehalten werden, daß sich stets Ansätze zu Höherem finden, daß die Empfindung für den unbedingten Selbstwert einzelner sittlicher Forderungen vorhanden ist und dann auch sittliche Güter im Jenseits erhofft werden. Aber wie auf der einen Seite das Lebensideal den Charakter eines Gesetzes behält, so treten auf der andern die verschiedenwertigen Momente des erhofften Güterkomplexes nicht klar auseinander. Je nachdem ist ängstliche Unruhe oder eine falsche Sicherheit, vielleicht auch das Schwanken zwischen beidem die Grundstimmung dieses Typus, seine Grundrichtung aber ist ein Haftenbleiben der Gesinnung in Gütern diesseitiger Art. Diesen Typus fand das Christentum bei seinem Beginn in seiner unmittelbaren Umgebung vor; denn das Judentum, das aus der Erwartung der wunderbaren Herabkunft des Himmelreichs mit der ganzen Fülle seiner im Jenseits schon vorhandenen Güter den Antrieb zur peinlichsten Gesetzestreue schöpft, ist eine charakteristische Ausprägung desselben. Wie wenig die Verlegung der Heilshoffnung an den Ort des Jenseits ihr eine überweltliche Art verleiht, illustriert die Verheißung eines der Apokalyptiker, daß Israel über den Sternen schweben und seinen Fuß setzen werde auf den Nacken des Adlers. Es ist nichts als nationaler Haß, was hier seine Befriedigung im Himmel erhofft.

Der zweite Haupttypus ist der asketisch-mystische, wie er die höhere Stufe der katholischen Frömmigkeit darstellt. War vorher Gott letztlich der Diener der diesseitig gearteten Wünsche des natürlichen Menschen, so ist hier das lebhafte Bewußtsein darum vorhanden, daß nichts anderes als Gott selbst das höhere Gut sein kann, daß er in seiner spezifischen Erhabenheit über die ganze Welt das höchste Ziel der menschlichen Lebensbewegung ist, daß seinem überweltlichen Wesen konform zu werden, an seinem Leben Teil zu gewinnen, in ihm aufzugehen, allein den Gewinn seligen und ewigen Lebens für den Menschen bedeutet. Das hat wichtige Folgen. Erstlich. Braucht vorher der Mensch nicht aus seiner natürlichen Sinnesrichtung herauszugehen, um das ewige Leben zu begehren, so ist hier dazu eine Umwandlung im Grunde der Gesinnung erforderlich. Die Seele muß sich von den dies-

seitigen Gütern lösen, um für den Gewinn des jenseitigen fähig zu werden. Sodann. War vorher das dem jenseitigen Gute korrelate Lebensideal eine Summe von Geboten und Verboten, deren Erfüllung nur der thatsächliche Wille Gottes zur Bedingung der Teilnahme an dem andersgearteten Gute gemacht, so ist es hier die Regel eines höheren Lebens, das in seinen innersten Regungen der Art des ersehnten Gutes entspricht, das sich von allem dem scheidet, was mit jenem seiner Art nach unverträglich ist und dagegen dasjenige erstrebt, welches in der Richtung auf jenes liegt. Drittens. Darum bleibt es auch nicht bei der bloßen Hoffnung, sondern in dem Maß, als das höhere Leben sich verwirklicht, kommt es schon im Diesseits zu einem Vorschmack der jenseitigen Seligkeit, so gewiß es immer nur ein Vorschmack bleibt, weil unter den irdischen Lebensbedingungen die stetige und vollkommene Lebensvereinigung mit Gott dem höchsten Gute nicht möglich ist.

Die konkretere Ausführung dieser Grundzüge, die nun erst den asketisch-mystischen Typus in seiner spezifischen Bestimmtheit ergiebt, hängt von der Auffassung des Wesens Gottes und seines Verhältnisses zur Welt ab. Unter dem Einfluß der hellenistischen Philosophie greift hier eine abstrakt metaphysische und zugleich dualistische Auffassung Platz. Gott ist das Eine, Unteilbare, Unendliche, Unbegrenzte und Unbestimmte, Unwandelbare; die Welt der reine Gegensatz dazu, das Viele, Geteilte, Endliche, Begrenzte und Bestimmte, Veränderliche und Vergängliche. Die Kombination mit dem christlichen Glauben an den persönlichen Gott ergiebt den Gedanken, daß Gott der souveräne Willkürwille ist, dessen Wesen unendlich weit über die Welt hinausragt und aus unzähligen Möglichkeiten nach seinem Belieben eine einzelne in dieser Welt verwirklicht hat. Aus diesen Prämissen folgt, daß der Weg zur Vereinigung mit ihm Askese und Kontemplation ist, eine durchaus selbständige, zielbewußte Thätigkeit, für die Christus letztlich nicht mehr als Lehrer und Vorbild ist. Die Seele muß ihren Willen und ihre Gedanken von jeder Beziehung auf das Diesseits, auf das Viele, Endliche, Begrenzte, Veränderliche reinigen, und auch die sittlichen Beziehungen zu anderen Menschen und zwar alle,

nicht nur die natürlich-sittlichen, zu Gunsten der einen zu Gott durchschneiden. Das ist die Vorbedingung. Das positive Mittel ist dann die Kontemplation, die andächtige Konzentration der Gedanken der einsamen Seele auf die zur Welt schließlich beziehungslose Gottheit, die zu Stande kommt, indem die Seele der Offenbarung oder Spiegelung des Göttlichen im Endlichen, in der Natur, in der Seele, in der Heilsgeschichte, in der Menschheit Christi aufsteigend nachgeht, um zuletzt, mit Augustin zu reden, sine his, ohne das Mittel endlicher Bilder die Gottheit unmittelbar anzuschauen und nun in unsagbarer Seligkeit, indem die Schranken des Bewußtseins schwinden, mit ihr zusammenzufließen, ein Ziel, das auf Erden freilich nur für flüchtige Augenblicke erreicht wird. Verzichtet die quietistische Mystik auf die aufreibende Jagd nach diesen Momenten höchster Gefühlserregung, und stellt sie die Gelassenheit des Willens d. i. die Indifferenz gegen äußere und innere Güter und Uebel und den Verzicht auf jedes eigene und bestimmte Wollen als die Vereinigung mit dem höchsten Gute vor, weil in die so leer gewordene Seele das wesenhafte Sein einströmen kann, so entspricht das der Idee von Gott als dem fessellosen Willen, der dem Menschen keinen einheitlichen Lebenszweck einräumt, in dessen Verfolgung er in der Abhängigkeit von Gott doch ein selbständiges und erhebendes Leben gewinnen könnte.

Der dritte Haupttypus ist der von Luther vertretene. Zwar gehört eine eigentümliche Lehre über das Wesen der ewigen Seligkeit nicht zu den überlieferten Konfessionsunterschieden. Ein Joh. Gerhard reproduziert in seinem locus de vita aeterna nur die Ausführungen der katholischen Auktoritäten, die sämtlich mystisch gerichtet sind. Das kommt daher, daß über dem Gegensatz gegen den Wahn, durch verdienstliches Handeln den Lohn des ewigen Lebens erwerben zu können, und über der Auffassung des christlichen Handelns als einer naturartigen Bethätigung der mit dem Glauben gegebenen guten Gesinnung die notwendige Zweckbeziehung des christlichen Handelns auf das vor ihm liegende Ziel der ewigen Seligkeit ganz aus den Augen verloren war und nur auf die Motive desselben reflektiert wurde, die gleichsam hinter ihm in der durch die Sündenvergebung schon vermittelten religiösen Befrie-

digung liegen. Aber in der Lehre von Gesetz und Evangelium oder in der neuen Lehre vom Heilsweg lag auch eine neue Lehre vom Heile oder Heilsziele selbst. Das Gesetz, wie es in der ersten Tafel, ehrfurchtsvolles Gottvertrauen und die Erhebung zu Gott in dankbarem und zuversichtlichem Gebet, in der zweiten Tafel die Nächstenliebe im Sinne Christi forderte, galt ja als der notwendige, ewige Wille Gottes; und die Vergebung sollte wie den Zweck so den Erfolg haben, den Menschen im Grunde seiner Seele durch den Geist Gottes so zu ändern, daß dieser im Gesetz ausgedrückte Wille Gottes, der das Widerspiel seines natürlichen Begehrens ist, ihm zu etwas wird, was ohne die Gedanken an Strafe und Lohn, an Gott und Himmel durch sich selbst ihm Lust und Freude und Verlangen erweckt, dem entsprechend zu leben, was Erfüllung seines Herzensbedürfnisses, sein eigenster Lebenstrieb wird. Das bedeutet aber, daß das höhere und selige Leben, welches durch die Erfahrung der Gnade Gottes in Christus hervorgerufen wird, selbst der Anfang des seligen Lebens der Ewigkeit ist. Und das ist keine selbstgemachte Kombination, sondern eine von Luther selbst mehrfach vollzogene. Wenn er in glühendem Verlangen nach Seligkeit ins Kloster gegangen war, so hat er doch von der Mystik dort gelernt, daß das Begehren nach Seligkeit im Himmel sich nicht nur in seinen Mitteln vergreifen, sondern in seiner Wurzel verkehrt sein kann, wenn man nämlich in genußsüchtiger Frömmigkeit Freud und Lust im Himmel oder Gottes Güter sucht statt Gott selbst. So hat er das Wesen der Seligkeit zum Gegenstand seines Nachdenkens gemacht, und er hat da mit großem Nachdruck es ausgesprochen, wie es eine von den alten Lehrern verkannte biblische Wahrheit sei, daß das ewige Leben hier auf Erden schon in uns anfangen müsse, wenn wir es droben ewig erwerben und besitzen sollen. Aber er denkt dabei nicht an die Antecipation der Seligkeit in den vorübergehenden Ekstasen, die die vita contemplativa krönen, sondern an ein weniger intensives, jedoch stetigeres Glück: wo Vergebung der Sünden ist, da ist Leben und Seligkeit. Die persönliche Gewißheit der Vergebung, in der das gedrückte Gewissen sich aufrichtet, sie ist ihm der Vorschmack des Himmelreichs, aber nicht als ein sozusagen abstrakter Friede des

Gewissens, sondern wie sie einen neuen Mut und Sinn in allen Lebensbeziehungen gewährt, wie sie als das getroste, sorglose, furchtlose, trotzige Vertrauen zu dem Vater im Himmel sich über das ganze Leben ausbreitet: Gott schauen heißt ihm Gott erkennen als einen gnädigen frommen Vater, zu dem man sich alles Guten versehen darf. In solchem Glauben sind wir himmlische Fürsten, Könige über alle Uebel, Herren aller Dinge wie Gott und Christus. „Wer da glaubt, daß er einen gnädigen Gott und Vater hat, sollte der sich nicht jubelnd freuen, ja durch eherne Berge und Widerwärtigkeit aller Art mit unerschrockenem und unbesiegbarem Geist hindurchbrechen und urteilen, daß alles von Honig, Milch und Wein fließe: iam non mortalis amplius, sed sempiternam vitam vivens". Aber nicht minder wie das neue Lebensgefühl des über die Welt und alle feindlichen Mächte erhebenden Gottvertrauens rechnet er zu dem ewigen Leben, das hier in uns angefangen werden muß oder zu dem Himmelreich, in das wir nach der Seele hier schon versetzt werden müssen, um dort auch nach dem Leibe hineinzukommen, die Wandlung der Gesinnung, durch welche Gottes im Gesetz ausgedrückter Wille uns jetzt eine Lust wird. „Gottes Reich ist nit anders denn aller Tugend voll sein, also daß Gott das Sein in uns hab' und er allein in uns sei, lebe und regier". Gottes Reich kommt, wenn Gott uns seinen Geist giebt, „daß wir göttlich leben hier zeitlich und dort ewiglich". Ja nach Psalm 1, 1 formuliert er es als die einzige, allen unbekannte Definition der Seligkeit: amans delectatio in lege, selig sei, wer Gottes Gesetz liebt. „Wo Gottes Gebot in des Menschen Herz anfängt zu leben", da fängt ihm hier das ewige Leben an. Was aber hier Stückwerk bleibt und vielen Schwankungen unterliegt, das wird dort vollendet und unwandelbar sein.

Diese Anschauung Luthers vom Wesen der Seligkeit im Jenseits und dem Wege, auf dem wir schon hier im Jenseits zu leben beginnen, steht in entscheidenden Punkten auf der Seite der asketisch-mystischen gegenüber der hedonistisch-gesetzlichen. Gott selbst ist auch hier das höchste Gut und der oberste Zweck, nicht ein Mittel für natürliche und diesseitig geartete Zwecke des Menschen. Erhebung zur Teilnahme am Leben Gottes selbst, das ist die Se-

ligkeit, wie denn auch Luther oft Ausdrücke wie Einwohnung Gottes, Vergottung, Teilnahme an der göttlichen Natur als Bezeichnungen für das Wesen des Heiles braucht. Die Seligkeit in der Vereinigung mit ihm zu suchen, das erfordert einen neuen Lebensanfang; die Bedingung für den Anteil am zukünftigen Leben ist ein diesem gleichartiges höheres Leben. Aber innerhalb dieser gemeinsamen Grundzüge welch weit- und tiefgreifender Gegensatz! Gott ist hier seinem Wesen nach nicht eine zur Welt beziehungslose unendliche Substanz oder richtungslose Willkür, sondern die in Christi Liebe geoffenbarte Liebe, welche die Menschen zur Gleichartigkeit des Lebens mit sich erheben und unter einander in Liebe verbinden will, und die Macht, diesen Heilszweck in der Welt durchzuführen. Die Vergottung ist nicht etwas Unsagbares, sondern die Erhebung über die Welt in dem Glauben, der als Teilnahme an Gottes Allmacht Alles überwindet, und in der Liebe, die in ihrer spezifischen Art, als aus sich selbst quellende, nicht aus der Liebenswertheit des Gegenstandes geschöpfte, als ganze und allumfassende, nicht geteilte oder gestückte das Siegel des Uebernatürlichen, des Göttlichen an sich trägt. Die Vereinigung mit Gott in der gänzlichen Hingabe an ihn bedeutet nicht den Verlust, sondern den Gewinn einer selbständigen Persönlichkeit, so gewiß als es ein bestimmter, unwandelbarer Inhalt des göttlichen Willens ist, der hier zum eigenen Lebenstrieb des Einzelnen wird und den der Einzelne als das Ziel aller göttlichen Führungen kennt. Sie bedeutet nicht das Auslöschen der Gedanken an die Welt, sondern das erhebende Verständnis alles weltlichen Geschehens aus der Liebesallmacht des Vaters, hier im Glauben und Vertrauen, dort im Schauen; und sie bedeutet ferner die stetige Bezogenheit auf die Menschenwelt im Dienste der Liebe. Sie isoliert nicht die Seele im Verhältnis zu Gott, sondern indem sie diese aller Kreatur gegenüber selbständig macht, pflanzt sie sie in die Gemeinschaft der Vielen hinein, mit denen sich in Liebe zu verbinden zum göttlichen Leben gehört. Sie gelangt zum Vollzug nicht nur in der andächtigen Betrachtung und im Geistesverkehr mit Gott, sondern auch in dem von freudigem Gottvertrauen beseelten Dienst der Liebe an der Welt. Und Andacht und Gebet finden ihren Stoff

gerade an den Beziehungen zur Menschenwelt, in die Gottes Wille den Christen hineinstellt, in denen seine Sünde und seine Sorge sich bewegt, in denen er die göttlichen Segensführungen erlebt und erhofft. Endlich ist die Vereinigung mit Gott hier nicht etwas, was auf Erden immer nur als ein Ziel vor der Seele steht, das höchstens auf Augenblicke antezipirt werden kann und immer erst durch Anstrengung der menschlichen nur durch Christi Lehre und Vorbild unterstützten Selbstthätigkeit gewonnen sein will, sondern sie ist in erster Linie eine göttliche Gabe, die der Mensch empfängt, indem die Offenbarung der Liebe Gottes in Jesu Liebe in ihm den Glauben und mit ihm die Liebe schöpferisch erwirkt und ihm so das selige, ewige Leben schenkt, so gewiß dann auf Grund hiervon Glaube und Liebe auch Aufgabe des menschlichen Willens werden [1]).

Prüfen wir nun diese drei Haupttypen am Neuen Testament, so bewährt sich dessen Verschiedenheit von einem Lehrbuch darin, daß uns in ihm eine Mannigfaltigkeit der Darstellungsweise bezüglich unserer Frage begegnet, groß genug, um jeder der drei Typen Anknüpfungen zu gewähren. Die Predigt Jesu selbst, wie sie in den Synoptikern jedenfalls, was die unmittelbare geschichtliche Treue anbetrifft, ihre sicherste Reproduktion gefunden hat, scheint der gesetzlich-hedonistischen Auffassung in mancher Hinsicht zur Bestätigung zu dienen, sofern Jesus sich ganz in dem überkommenen jüdischen Schema bewegt, nach dem die aktive Gerechtigkeit oder Gesetzerfüllung als Lohn den Anteil an den Gütern des zukünftigen Gottesreichs zu erwarten hat, das Gott durch wunderbare Machtthaten aus dem Himmel herabführen wird. In seiner Predigt waltet der ethische Imperativ vor und das Reich Gottes ist in seiner Verkündigung weit überwiegend eschatologisch und wunderhaft gemeint. In den Schriften dagegen, die dem religiösen Bewußtsein der neuen Gemeinde den vollen Ausdruck geben, wie vor allem die paulinischen, oder die Jesu Worte zum mindesten in einer durch dieses bestimmten Umwandlung der

[1]) Vgl. meine „Katechetische Lutherstudien I. die Seligkeit und der Dekalog". In dieser Zeitschrift Bd. II. S. 171 ff. 438 ff.

Form wiedergeben, in den johanneischen, steht unbeschadet aller Spannung auf den demnächstigen Anbruch der jenseitigen Welt, und trotz aller Motivierung des christlichen Handelns durch die Hoffnung, eventuell auch durch die Furcht vor dem Richter, doch das Bewußtsein im Vordergrunde, daß die Ewigkeitswelt in der Person Jesu und in dem die Seinen erfüllenden Geiste bereits in die diesseitige Welt eingetreten ist, daß die im Glauben mit ihm verbundenen bereits in ihr leben, ihre Güter genießen, von ihren Kräften bewegt werden, und daß der Empfang dieser Gabe die Vorbedingung und Kraftquelle für die den Christen gestellte Aufgabe ist, nun auch mit eigener Willensanstrengung die Richtung auf das jenseitige Ziel inne zu halten. Weil sie den Geist, die ἀπαρχή und den ἀρραβών, die Erstlingsgabe und das Unterpfand der jenseitigen Welt schon empfangen haben und in ihm leben, gilt es nun auch in ihm zu wandeln. Weil sie mit Christus gestorben und auferstanden sind, der Sünde abgestorben, der Welt gekreuzigt und in ein neues mit Christo in Gott verborgenes Leben versetzt sind, gilt es nun auch mit der That sich als der Sünde und Welt tot und Gott lebend zu bewähren. Weil sie aus dem Tod zum Leben schon hindurchgedrungen sind, das ewige Leben schon besitzen, in Gott wie Gott in ihnen schon sind, an Christus dem Weinstock als Reben schon hangen oder der Einwohnung Gottes sich rühmen dürfen, gilt es nun in diesem empfangenen neuen Lebensstande durch ein entsprechendes Verhalten auch sich zu bewähren, zu bleiben, fortzuschreiten und vollendet zu werden. Wie sich dieser Abstand der Darstellungsweise auch weiterhin erklären möge, ein Zeugnis wie das der paulinischen und johanneischen Schriften, das über alle Einkleidung in theoretischen Vorstellungsformen hinaus sich als eine Realität der persönlichen und gemeindlichen Lebenserfahrung erweist, hat allen Anspruch darauf, als Ausdruck der thatsächlichen Lebenswirkungen Christi verstanden zu werden. Das „Herr wohin sollen wir gehen, du hast Worte des ewigen Lebens" ist so wenig ein Produkt der Spekulation, wie das „ist jemand in Christo, so ist er eine neue Kreatur" ein Erzeugnis von bloß subjektiven Visionen oder Phantasien. In der christlichen Gemeinde, in der Gesamtheit der gliedlich mit dem

erhöhten Herrn Verbundenen werden ihrer Art nach die Güter und Kräfte der jenseitigen Welt schon erlebt, so stark die Sehnsucht und Hoffnung auf die Vollendung hinsichtlich des Grades bleibt. Das ist eine unveräußerliche Aussage des christlichen Bewußtseins.

Aber welches sind nun die Vorgänge, in denen nach Paulus und Johannes der Christ schon hier in der jenseitigen Welt zu leben beginnt, und deren Inhalt und Art deshalb über ihre Anschauung von Art und Wesen der jenseitigen Welt selbst entscheiden? Es ist keine Frage, hier findet die Mystik ihre Anknüpfung. Schon hinsichtlich der Gedanken, die auch den Rahmen von Luthers, freilich mit sehr anderem Inhalt ausgefüllter Anschauung bilden, daß es sich um Teilnahme an Gottes eignem Leben und Wesen handelt. Ist doch die wechselseitige Einwohnung Gottes oder des zur Rechten Gottes erhöhten Herrn in uns und unsrer in ihm ein Paulus und Johannes gemeinsamer Gedanke, und ist doch der Geist, an dem wir nach Paulus Anteil bekommen ihm ebenso das Wesen Gottes, wie nach Johannes Gott selbst das ewige Leben ist. Aber noch mehr. Das paulinische wie das johanneische Weltbild dreht sich wie das hellenistische, aus dem die Mystik erwachsen ist, um den Gegensatz des Geistes und des Fleisches, des unvergänglichen und des vergänglichen Seins. Und die Bevorzugung jener naturhaften Bilder macht bei Johannes den Eindruck, als ob hier an eine Gemeinschaft des Wesens gedacht sei, die über eine solche des Willens spezifisch hinausgriffe. Bei Paulus vollends wird es sich nicht leugnen lassen, daß er den Geist, das Element, die Substanz der jenseitigen Welt, sich realistisch, wie man sagt, etwa wie einen feinen Luft- und Lichtstoff vorgestellt haben mag. Nichts desto weniger erlebt man nach ihnen die Erhebung über die diesseitige und vergängliche Welt nicht in unbestimmten und völlig unsagbaren Gefühlen, wie sie einer solchen substantiellen Vereinigung in dem unbewußten Grunde des Lebens entsprechen würden, sondern in Gefühlen und Gesinnungen, die von bestimmten und deutlichen Gedanken geleitet sind, um es kurz zusammenzufassen: in dem neuen Lebensgefühl des freudigen Vertrauens zu Gottes Liebesmacht als der Leiterin durch

die Welt und in der neuen Gesinnung einer über alle weltliche Liebe weit hinausgreifenden Menschenliebe, die nun beide, Lebensgefühl wie Gesinnung, aus der Erscheinung der Liebe Gottes in der Liebe Christi geschöpft sind. Wohl kennt Paulus wunderbare Machtwirkungen des Geistes in Fülle, aber sie haben ihm Wert nur in dem Maß, als sie sich dem ethischen Ziel der Erbauung der Gemeinde als Mittel unterordnen. „Ich will euch noch einen Weg zeigen, hoch über Alles", so geht er von ihnen zu dem Lobpreis der Liebe über, die bleibt, wenn die andern Gnadengaben aus der jenseitigen Welt vergehen, und die noch größer ist als selbst Glaube und Hoffnung, und die ihre das Siegel der jenseitigen Welt tragende Eigenart darin hat, daß sie die Menschen nicht mehr nach ihrer weltlichen Bestimmtheit als Griechen, Juden, Barbaren, als Knecht oder Freier, Mann oder Weib, sondern in der unvergleichlich höheren Bestimmtheit der Zugehörigkeit zu Christus ansieht, die alle sonst weit Unterschiedenen gleich macht und zur Einheit verbindet, und weiter darin, daß sie im Stande ist in ihrer Richtung auf der Geliebten ewiges Ziel jede Hemmung zu überwinden. Gehört für Paulus nun auch neben der Liebe und ihren Erweisungen die Heiligkeit als Zucht des sinnlichen Lebens in ihren mannigfachen Gestalten zu den Früchten des Geistes, und bildet sie als Erhebung über das Sinnliche und Vergängliche einen notwendigen Ausdruck des Adels oder der Würde, die den Christen mit ihrer Berufung zum jenseitigen unvergänglichen Gottesreiche verliehen sind, so ist ihre Koordination mit der Liebe doch kaum mehr als pädagogisch gemeint: das Gesetz, die dem Geist entsprechende und von ihm realisierte Regel des Lebens im Ewigen, wird dem Apostel in dem Einen Wort erfüllt: du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Was aber die im engeren Sinn religiösen Thätigkeiten anlangt, in denen der Besitz des Geistes erlebt wird, so ist ihm auch für sie der leitende Gedanke nicht der formelle des Unsinnlichen und Unvergänglichen für sich, sondern der einer Welt, die jene geistige und unvergängliche Liebe zum Inhalt hat. Die Erkenntnis der Tiefen Gottes d. h. seiner Heilsgedanken, die zuversichtliche Anrufung Gottes als Vater, die unmittelbare Gewißheit der Liebe Gottes,

die durch den Geist ausgegossen ist in unsere Herzen, und die hierin gegebene Kraft über die Drangsale zur Geduld und zu der καύχησις einer gewissen Hoffnung sich zu erheben, sie laufen alle auf das Vertrauen zu Gott hinaus, das auch in der Bedrohung durch die gewaltigsten Mächte der Welt der liebevollen und allmächtigen Führung zum jenseitigen Ziele sicher ist, und in dieser triumphierenden Sicherheit schon hier in der jenseitigen Welt lebt. Der Apostel hat es aber nicht unterlassen, zu zeigen, inwiefern die Führung Gottes durch Drangsal den Christen dem jenseitigen Ziele näher bringt: „wenn unser äußerer Mensch sich verzehrt, so wird doch der innere Tag für Tag neu". In diesen Worten tritt uns wiederum die sittliche Natur der jenseitigen Welt entgegen, die den Beziehungspunkt des Glaubens bildet. Deshalb erhebt dieser mitten in den Nöten des Diesseits wahrhaft in eine jenseitige Welt, weil die letztere nicht eine gleichartige Fortsetzung und Steigerung der diesseitigen, sondern eine andersgeartete, die Welt einer durch nichts Vergängliches mehr bedingten Liebe ist. Und diese Kombinationen oder Schlüsse bestätigt eine direkte Aussage: das Reich Gottes, das künftige, ist Gerechtigkeit, d. i. die Lebensgerechtigkeit der Liebe und daraus erwachsend Friede und Freude in dem h. Geist Rö. 14, 7. Die Art der Motive, Ziele, Kräfte, welche im Geist Christi wirksam werden, ist's also, wodurch nach Paulus die von ihm Ergriffenen schon hier nicht nur in der Phantasie, idealiter, sondern realiter, in der Wirklichkeit ihres persönlichen Lebens in die jenseitige Welt erhoben werden, indem sie aus der Offenbarung und Verbürgung der Liebe Gottes in Christi Liebe eine Gesinnung und ein Lebensgefühl schöpfen, wie sie nicht von dieser Welt sind. Aller Wahrscheinlichkeit nach hat der Apostel sich diese Vorgänge zugleich als Mitteilung einer himmlischen Lichtsubstanz oder Materie gedacht: das Persönliche und das Naturhafte sondert sich für seine Reflexion noch nicht. Aber man darf nun nicht, wie es der sog. biblische Realismus will, dem heute der moderne Historismus sekundiert, das Sichherabsenken der substantiellen Realitäten der jenseitigen Welt von dem neuen Willensleben des Vertrauens und der Liebe als die Ursache und als das Höherwertige unterscheiden. Denn dann verschiebt man die Vorstellung des Apostels,

der beides unmittelbar in eins faßt, verkennt seine Wertschätzung, die den Ton ganz auf das Wirksamwerden dieser himmlischen Kräfte in Lebensgefühl und Gesinnung, kurz auf das Erfahrbare und Erlebbare legt, rückt endlich in den paulinischen Gedanken die Größe in den Hintergrund, aus deren Anschauung allein das neue Lebensgefühl und die neue Gesinnung geschöpft und gestärkt werden kann, die Offenbarung der Liebe Gottes und Christi an das Bewußtsein, und legt das Gewicht dafür auf die verborgene Mitteilung von Realitäten an das unbewußte Leben, von deren Fakticität man wohl auf Grund der apostolischen Autorität sich eine Ueberzeugung abringen kann, aber doch nur eine Verstandesüberzeugung, von der nicht abzusehen ist, wie sie der Persönlichkeit dazu verhelfen soll, sich selbst mit ihrem Wollen und ihrer Empfindung in die jenseitige Welt zu erheben. Bei Paulus dagegen tritt doch in einer zweiten, der von der Geistesmitteilung synonymen Gedankenreihe, in der von der Lebensgemeinschaft mit dem Herrn, welcher der Geist ist, als das Agens der Neuschöpfung deutlich ein Faktor im Bewußtsein, der überwältigende Eindruck der Liebe des Christus, heraus. Gal. 2, 20. 2. Kor. 5, 14. Es heißt darum nicht den Apostel modernisieren, sondern das was für ihn als eine lebendige christliche Persönlichkeit das Entscheidende ist, herausheben, wenn man sagt, daß ihm die jenseitige Welt, so gewiß neue Naturbedingungen, ein Abbruch der Welt des Fleisches und die Bekleidung mit einem pneumatischen Leibe und Anderes mehr zu ihr gehören, ihrem eigentlichen Wesen nach die Welt der Liebesgemeinschaft zwischen Gott, Christus und den Seinen ist, die Welt der persönlichen Vollendung der Einzelnen und der zum Sieg geführten Gemeinde, und daß in ihr schon im Diesseits lebt, in wem Gottes Liebe in Christus mit der Zuversicht zu ihr sowohl den Sinn der Liebe erweckt hat, welche einen jeden in Christus anschaut, sein ewiges Ziel sich zum Zwecke macht, und in allen Hemmnissen sich treu bleibt, wie den Mut des Glaubens entflammt hat, der sich von Gottes Liebesmacht gegen alle feindlichen Mächte der Welt geschirmt und sicher zum Ziel geleitet weiß.

War bei Paulus der Geist als das Element der jenseitigen Welt der für unsere Frage entscheidende Begriff — obwohl auch

bei ihm der Gedanke nicht fehlt, daß dann das Reich Gottes vollendet ist, wenn Gott ist Alles in Allem — so tritt in den johanneischen Schriften dafür das Wesen Gottes ein, der das wahre unvergängliche Sein, der Geist und das ewige Leben ist. Was der Sinn dieser Termini ist, muß aus der johanneischen Beschreibung derjenigen Lebensbestimmtheit entnommen werden, in der die durch Christus erschlossene Gotteserkenntnis als Kraft gegenwärtigen ewigen Lebens oder einer Neugeburt aus dem Geiste zur Wesensähnlichkeit mit Gott wirksam wird und in der die wechselseitige Einwohnung der Gläubigen in Gott und Gottes in ihnen zur Erfahrung gelangt. Es sind dieselben Thätigkeiten der Liebe und der Zuversicht wie bei Paulus. Und indem der stoffliche Zug, der dem paulinischen Pneuma anhaftet, in Wegfall kommt, wird es vollends deutlich, daß diese Teilnahme an Gottes eignem Leben als eine Willenseinheit gemeint ist. Es sei kein Gewicht darauf gelegt, daß jene Wandlung eine Wirkung der Erkenntnis Gottes ist, die die Anschauung Christi gewährt, oder daß mit der Immanenz der Personen Gottes und Christi in den Gläubigen die ihres Wortes synonym ist, was doch alles auf Wirkungen innerhalb des vom Bewußtsein umfaßten Personlebens, nicht in dem davon unterschiedenen dunklen Naturgrunde desselben hinweist. Aber, wenn in einer Gedankenwelt, die jeden gesetzlichen Standpunkt ausschließt und die wesentliche Gleichartigkeit des Ideals und des höchsten Gottes voraussetzt, es heißt: „die Welt vergeht, aber wer den Willen Gutes thut, der bleibet in Ewigkeit" und „dein Gebot ist das ewige Leben", so ist doch damit gesagt, daß die Bestimmtheit des menschlichen Willens durch den Willen des Vaters ebenso das der Art nach jenseitige und ewige Leben konstituiert, wie sie die wahre Speise ist oder die vollste Befriedigung unmittelbar mit sich führt. Ferner, wenn die Thatsache „wir lieben die Brüder" der Beweis dafür ist, daß wir aus dem Tode zum Leben gelangt sind, wenn es Synonyme sind, daß wir in Gott bleiben und in der Liebe bleiben, und daß die Liebe Gottes in uns zur Vollendung gelangt, so ist die Aussage: „Gott ist die Liebe" nicht als eine Prädikatsaussage neben andern, sondern als erschöpfende Wesensaussage zu verstehen. Endlich: wenn für die Lebenseinheit zwischen

dem Vater und den Gläubigen als Maßstab die Lebenseinheit geltend gemacht wird, die auf Erden zwischen Christus und dem Vater besteht, so geht diese in der Wechselbeziehung des beiderseitigen Willens auf: der Vater liebt den Sohn und zeigt ihm deshalb zur Nachbildung und Ausführung die lebenspendenden Werke, die er thut: der Sohn aber vollbringt diesen Willen des Vaters und bleibt dadurch in des Vaters Liebe. — Wiederum ist es auch hier das sittliche Ziel, auf das das andere Moment des schon gegenwärtigen ewigen Lebens wie die Einwohnung Gottes hinausläuft: nämlich die freudige, alle Furcht austreibende, weltüberwindende Zuversicht, die gegen alle Mächte der Welt sich persönlich geborgen weiß (niemand kann aus des Vaters Hand reißen) und durch die Allmacht Gottes der Erhörung aller Gebete sicher sein darf. Die Erhebung über die diesseitige Welt, die sich hierin vollzieht, ist wirklich eine Erhebung in ein Leben anderer und höherer Art, und der Friede, der sie mit sich bringt, ein Friede nicht von dieser Welt: denn jene freudige Gewißheit der Bewahrung zum ewigen Leben ist eine, die die Ueberzeugung einschließt, daß Gott durch Reinigung und Heiligung und Steigerung des Fruchtbringens zu diesem Ziele führt, und die der Wiederkunft und dem Gericht mit Parrhesie entgegensieht, weil sie darauf bauen darf, dann in einer ihm entsprechenden Verfassung erfunden zu werden. Die Verheißung der Gebetserhörung aber bezieht sich auf die Arbeit, in der die Jünger Christi seinen Beruf, sein Lebenswerk der Liebe an der Welt fortsetzen.

Und nun Christus selbst. So sehr er in seiner Predigt sich an das formelle jüdische Schema anschließt: übt die Gerechtigkeit, um an der Seligkeit des künftigen Gottesreichs Teil zu bekommen, so gänzlich anders ist der Geist, ist der Inhalt, mit dem er die Gefässe jener Begriffe erfüllt. Beim Reiche Gottes liegt das nicht so auf der Hand und bedarf einer umständlicheren Untersuchung als sie hier möglich ist. Es war ein Begriff, der in der jüdischen Ueberlieferung kein festes Gepräge hatte, in dem Güter geistig-sittlicher und mehr naturhafter Art zusammengefaßt wurden, unter dem deshalb die Einzelnen je nach ihrer Geistesart sich sehr Verschiedenes vorstellen konnten. Jesus selbst aber ist der heiligen

Ueberlieferung seines Volkes gegenüber durchweg in dem Geist verfahren, den er dem Gesetz gegenüber mit dem Worte ausspricht, daß er nicht gekommen sei aufzulösen, sondern zu erfüllen: er verfährt einfach positiv und erfaßt das ihm Homogene als das Wesen der Sache. So hat er die landläufigen Anschauungen vom Reiche Gottes eigentlich nur einmal Lc. 17, 20. 21 direkt bekämpft. Aber von seiner polemischen Auseinandersetzung mit dem andern Pol der jüdischen Gesamtanschauung, mit der Lehre vom Heilsweg, von seiner Predigt über die Gerechtigkeit fällt helles Licht auch auf den Inhalt seiner Heilshoffnung. Das hohe Ideal, dessen Imperative er mit einschneidender Kraft verkündet und nach dem er selber lebt, das der Gotteskindschaft, ist über alle Gesetzlichkeit weit erhaben: es ist die Forderung eines persönlichen Lebens, das nicht Mittel zum Zweck ist, sondern seinen Wert in sich selber trägt, das ein höheres, ein vollkommenes, ja das selbst schon ein seliges Leben in einer jenseitigen Welt ist, so gewiß als sein Prinzip der Satz ist: ihr sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist, als es sich bei ihm nicht um Erfüllung zufälliger Gebote eines mächtigen Willens, sondern um die Nachbildung des Urbildes göttlichen Lebens handelt. Das bewährt sich an der Form, an der Wertung, an dem Inhalt des Verhaltens, welches Christus fordert. An der Form: es ist die innerste Gesinnung, auf die er alle seine Forderungen zurückführt: nur der gute Baum bringt gute Früchte. An der Wertung: so oft und unbefangen er die Hoffnung auf den zukünftigen Lohn als sittlichen Sporn benützt, die Lohnsucht, die da fragt: was wird mir dafür, hat er ernstlich beschämt; den Nerv der Lohnidee, die Aequivalenz zwischen Leistung und Vergeltung, hat er durch den Gedanken des überschwänglichen Gnadenlohns durchschnitten; der Sinn, den er als Bedingung des Eintritts ins Himmelreich verlangt, der anspruchslose Kindersinn, schließt jede Wertung guten Handelns als eines Verdienstes aus. Es bewährt sich vor allem am Inhalt der Forderungen Christi selbst. Die Liebe zu Gott, die volle und ganze Hingabe an den Willen des Vaters im Himmel, wie er sie fordert und selber übt und durch deren Uebung ihm die Kindesähnlichkeit mit Gott zu Stande kommt, sie besteht ihm

einerseits in der rückhaltlosen Hingabe an den Dienst Gottes, wie er ein Dienst der Liebe an den Menschen ist, und andererseits in dem unbedingten Vertrauen, das von seiner Liebe alle Fürsorge erwartet, alles Schwere als Fügung seiner Liebe versteht, auf seine Macht hin alles wagt. Jesu Wort von dem höchsten Gebot ebenso wie der ganze Eindruck seines eigenen Lebens bezeugt es, daß man alle seine sittlichen Einzelforderungen nur recht versteht, wenn man sie aus diesem einheitlichen und positiven Prinzip heraus begreift. Und das findet seine Bestätigung, wenn er die vorbildliche Vollkommenheit Gottes, seine Erhabenheit über die Welt, das, was sonst seine Heiligkeit heißt, in einer spezifischen Eigenart der Liebe findet. Von dieser Liebe nun spricht er da, wo er das Recht der Forderung der Feindesliebe deutlich machen will, eben unter Beziehung auf die Erhabenheit der göttlichen Liebe das Bewußtsein aus, daß sie höherer Art ist als die natürliche Liebe, als die Reflexbewegung, welche der empirische Wert des Menschen hervorruft. „So lieben auch die Heiden und Zöllner. Wenn ihr thut wie sie, was thut ihr Besonderes?" Und sein eigenes Beispiel macht es anschaulich, daß Motiv und Ziel der Liebe, die er übt und fordert, nicht der diesseitigen, sondern der jenseitigen Welt angehört. Jesu Motiv. Es liegt nicht in dem, was sonst einen Menschen dem andern liebenswert macht, erfreuende Eigenschaften oder Handlungen, Bande des Bluts und der Volksgenossenschaft, nicht einmal in seinem aktuellen sittlichen Wert, sondern über das Alles hinaus oder trotz des Gegenteils von dem Allem in dem ewigen Wert, den Gottes freie und zuvorkommende, durch nichts bedingte Liebe einer jeden Seele zuerteilt hat und auch dem Verirrten, dem Feinde gegenüber noch aufrecht erhält. Jesu Ziel: es ist nicht Beglückung durch diesseitige Güter, noch Befreiung von diesseitigen Uebeln für sich, sondern der Gewinn der Seelen für das ewige Leben, zunächst die sittliche Bewahrung oder Besserung.

Und es ist nun nicht nur ein durch seine Vollkommenheit das Gewissen verpflichtendes Ideal, was Jesus geltend macht, wenn er zu diesem höheren Leben auffordert, wenn er mahnt als Gotteskinder in der Liebe zu leben, die Gottes Liebe gleichartig ist, und

in dem Vertrauen, das der Liebe und Macht des Vaters im Himmel entspricht, sondern er spricht es direkt aus, daß es sich dabei um die Aneignung eines beseligenden Gutes handelt: Nehmet mein Joch auf und lernet von mir, so werdet ihr Erquickung finden für eure Seelen. Weiter: so sehr dies höhere Leben der Gotteskindschaft in Predigt und Lebensführung Jesu unter dem Zeichen des Imperativs steht, nicht minder gewiß ist es doch, daß es ebenso sehr als Wirkung und Gabe Gottes betrachtet werden muß. Das liegt schon in der Natur der Sache. Das Kindesvertrauen und die alle Hemmnisse überwindende Kraft der Liebe, die Jesu Jüngern geziemt, sie weisen als auf ihre Voraussetzung auf die Erkenntnis und Erfahrung der Vaterliebe Gottes und der vergebenden Gnade zu Gott, die Jesu Predigt und persönlicher Verkehr ihnen vermittelt. Sodann ist Jesu eigenes Sohnesbewußtsein und Sohnessinn Gott gegenüber der Reflex der innern Offenbarung Gottes als seines Vaters, die ihm als etwas Neues aufgegangen und die ihm eine stete Gegenwart ist. Zuletzt fehlt es auch nicht an ausdrücklichen Aeußerungen Jesu, die darauf hindeuten, daß es Gottes über alles Wollen und Ringen des Menschen weit übergreifendes Thun ist, was auch die Anfänge einer Erfüllung jenes Ideals zu Wege bringt. Auf eine Offenbarung Gottes an die Unmündigen führt er den Erfolg zurück, den er gewonnen. Bei Menschen ist's unmöglich, aber bei Gott sind alle Dinge möglich, sagt er seinen ob der Größe der Forderung verzagenden Jüngern.

Wenn man nicht in Jesu Predigt und dem apostolischen Zeugnis fälschlich eine objektive Lehre sucht, sondern beide im Sinne ihrer Urheber versteht, Jesu Predigt als das Mittel, durch welches der gottgesandte Erzieher auf persönliche Menschen wirkt, um sie zu Gott zu führen, das apostolische Zeugnis als Ausdruck vor Allem der Erfahrung, die unter der Einwirkung Jesu erwächst, so ist es nicht auffallend, sondern naturgemäß, daß dieselben geistigen Vorgänge, in denen das neue höhere Leben sich vollzieht, im Munde Jesu als Aufgabe erscheinen, die die Menschen erfüllen sollen, in dem seiner Gemeinde vor allem als eine gottgeschenkte Gabe. Es sind Vorgänge auf dem Gebiet des Willens, um die es sich handelt, eine Bewegung des Willens auf den

eigenen Lebenszweck hin. Darum appelliert Jesus an den Willen mit Forderung und Verheißung; aber was diesen Appell nicht kraftlos zu Boden fallen läßt, sondern ihm Nachdruck und Erfolg verleiht, das ist die Macht der Persönlichkeit Jesu. Darum ist es die Empfindung, empfangen zu haben, von einer höheren Kraft in ein anderes Leben versetzt zu sein, die im Bewußtsein der Seinen mit Recht im Vordergrunde steht.

Jesu Idee der Gotteskindschaft nun, wie sie beides, ein beseligendes Gut und ein verpflichtendes Ideal, eine gottgeschenkte Gabe und eine von den Menschen zu lösende Aufgabe darstellt, — was ein Widerspruch nur für den draußen Stehenden ist; denn in Wahrheit oscilliert alles lebendige christliche Empfinden zwischen diesen beiden Endpunkten — Jesu Idee der Gotteskindschaft ist nun ein Leitfaden zur Ermittelung dessen, was Jesus unter dem Gottesreich vor Augen gehabt. So reich dieser gegenwärtige Besitz auch schon ist, er weist ihm doch in jeder Beziehung auf die Zukunft und ruft Streben, Sehnsucht und Hoffnung hervor. Es bleibt immer eine Aufgabe nach der Gerechtigkeit zu trachten, und Kinder des himmlischen Vaters zu *werden*, geschweige denn ein Salz für die Erde und ein Licht für die Welt zu sein, damit der Vater gepriesen werde. Es bleibt für die Einzelnen hier immer ein Gegenstand der *Sehnsucht* und der Hoffnung, persönlich mit Gerechtigkeit gesättigt zu werden, Gott zu schauen und als seine Kinder anerkannt zu werden, ja es vollkommen erst zu werden, sofern auch der Leib noch zur Aehnlichkeit mit den himmlischen Gotteskindern pneumatisiert werden muß. Das Gleiche gilt von dem Sieg der Sache Gottes d. i. der Verherrlichung seines Namens und der vollen Erfüllung seines Willens.

Und diese geistigen Güter mit der für sie unerläßlichen neuen Naturbasis, sie sind es nun, an die Jesus beim künftigen Gottesreiche denkt. Auch derjenige unter den neueren Bearbeitern dieses Gegenstandes, der Jesus eine möglichst kräftig judaisierende Reichsgottesidee zuschreibt und längst konventionell gewordene Ausdrücke nicht nur wie das Ererben des Landes und das Richten der Stämme Israels, sondern auch das Essen und Trinken beim Mahle des Messiasreiches buchstäblich genommen wissen will, J. Weiß,

erklärt doch, Jesus habe den Ton auf jene geistigen Güter gelegt und seinen Jüngern — man muß doch sagen seltsamerweise — nicht gestattet, in jenen andersartigen Gedanken zu schwelgen; als ob für den, welchem Gottesgemeinschaft und die bessere Gerechtigkeit die Seele füllen, jene sinnlichen Dinge bleibende Bedeutung haben könnten und als ob ein pneumatisierter Leib nicht mit den Geschlechtsorganen selbstverständlich auch die der Verdauung verlieren müßte. So bedarf es keines Eintretens in den exegetischen Streit über die Stellen, die dafür aufgeboten sind, daß Jesus schon eine Gegenwart des Reiches Gottes kenne. So gewiß der, welcher sich nicht als bloßen Vorläufer des Messias, sondern als Messias selbst wußte, des Reiches nicht als eines nur erst kommenden harren konnte, so zweifellos mir es scheint, daß Jesus auf seine Dämonenaustreibungen als auf Beweise des vorhandenen Anbruchs des Reiches hingewiesen, und so sicher er diese Machtthaten nicht höher gewertet haben wird als seine geistigen Wirkungen, so genügt doch seine Beschreibung von der Gotteskindschaft, um es zu verbürgen, daß schon von ihm, nicht erst von seinen Jüngern die Anschauung des Judentums von der jenseitigen Welt ebenso wie von dem Wege zum Anteil an ihren Gütern überschritten ist. Insbesondere tritt bei ihm der gewaltige Gegensatz zum Judentum heraus, daß die Zukunftshoffnung, die dort die unsichere Projektion der Wünsche eines in der Gegenwart gänzlich unbefriedigten Sinnes ist, bei ihm vielmehr auf dem sicheren gegenwärtigen Erlebnis über die Welt erhebender und beseligender Gottesgemeinschaft ruht[1]). Wenn er an den Patriarchen deduciert, daß ihnen der Bund Gottes mit ihnen das ewige Leben verbürge, so ist das ein Symptom der psychologischen Zusammenhänge seiner eigenen Gewißheit. Aus dem, was er schon jetzt erlebt, erwächst ihm wie das Verlangen nach der Offenbarung des Reiches Gottes so auch die sichere, ruhige Zuversicht auf den baldigen Sieg der Sache Gottes.

Das Ergebnis fassen die Thesen des ersten Abschnitts zusammen. Nur noch wenige Bemerkungen dazu. Zuerst solche zum Zweck innerchristlicher Auseinandersetzung. Diejenigen, welche

[1]) Vgl. hierzu Bousset, Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum 1892 S. 60 ff. 67 ff.

nicht nur den Titel „mystisch" für die freilich unsagbaren Tiefen des Erlebens der evangelischen Frömmigkeit nicht missen wollen, sondern auch mit der historischen Mystik wirklich darin eins sind, daß sie das Höchste, das Leben im Ewigen, die Teilnahme am Leben Gottes nicht in Gottvertrauen und Nächstenliebe finden, sondern in etwas, was zwischen Gott und der Seele allein vorgeht, so daß die Gedanken an andere Menschen und an die Welt draußen bleiben, haben gegen Gedanken wie die ausgeführten mehrfache Einwände zu erheben. Man sagt, Teilnahme am Leben Gottes bedeute doch Teilnahme an seinem Wesen, wie es mit der Welt unverworren ist. In Glaube und Liebe aber haben wir es mit ihm zu thun, wie er auf die Welt bezogen ist. Aber das, was man als Konsequenz dieses Zusammenfallens der Beziehung auf die Welt mit der auf Gott fürchtet, nämlich daß dann die Frömmigkeit Gott selbst nicht erreiche oder gar in der Welt ihr höchstes Gut finde und nicht mehr mit dem Psalmisten sagen könne „wenn ich nur dich habe, frage ich nichts nach Himmel und Erde", das alles trifft doch wirklich nicht zu. Wer in Christi Liebe persönlich seinen Gott gefunden, dem sind dadurch die Augen geöffnet, um Gott selbst als das eigentliche Agens aller Aufgaben und Begegnisse, die der Weltlauf an ihn heranbringt, zu verstehen, und dem ist dadurch die Kraft gegeben in Glaube und in Liebesgehorsam die persönliche Gemeinschaft mit Gott zu vollziehen. Vollends ist durch das Wesen des christlichen Gottvertrauens und der Liebe dafür gesorgt, daß nicht unsere weltlichen Wünsche, sondern Gottes guter und vollkommener Wille in dieser Vereinigung das Herrschende sind. Auch um das braucht man sich nicht zu sorgen, was ein anderer Einwand betont, daß droben, wenn die Uebel fortfallen, über die der Glaube hinaushebt, nur das Moralische übrig bleibe. Bringt es hier schon besondere Seligkeit mit sich und ruft es Lob und Dank hervor, wenn einmal der Schleier sich lüftet und wir den Sinn eines kleinen Stückes der Wege Gottes verstehen, wie viel zu schauen und zu preisen bleibt da der Ewigkeit vorbehalten, in der sich dem Gotteskinde der Sinn aller Wege enthüllen wird, die Gott mit ihm im Leben, die er in der ganzen Welt und Geschichte gegangen ist, um sein Reich zum Ziele zu führen. Ferner

ist's doch die Verwechslung einer logischen Beziehung mit einer realen Abhängigkeit, wenn man meint, der Ueberweltlichkeit Gottes und des Lebens in ihm thue es Eintrag, wenn man Gottes Wesen in etwas Weltbezogenes wie die allmächtige Liebe und die Teilnahme an seinem Leben in die Gemeinschaft mit seiner Liebe, eben in Vertrauen und Nächstenliebe setze. Die unvergleichlich andere Art der Liebe Gottes und daß durch seine Macht Anfang Mittel und Ende der ganzen Welt Gott unterthan ist, sichern ihm gerade in seiner Weltbeziehung eine volle reale und eine verständliche, faßbare, deutliche Erhabenheit über die Welt. Und von der Gemeinschaft mit dieser Liebe gilt es nicht minder, was Luther von Isaaks Vertrauen auf Gottes Führung und seiner langmütigen Liebe zu seinen Hausgenossen sagt: in mundo vivit extra et supra mundum; liegen doch die Güter und Uebel der Welt tief unter dem zu ihr Erhobenen. Auf der andern Seite was kommt dann heraus, wenn man von der Weltbeziehung abstrahiert? Das wird durch nichts besser illustriert als durch das Bestreben Kaftan's, neben dem von ihm in voller Klarheit vertretenen evangelischen Lebensideal dem mystischen Seligkeitsgedanken Raum zu verschaffen[1]). Bei Gott ein Begriff, der lediglich formal und logisch unvollziehbar ist, wie der eines sich selbst bestimmenden Willens, von dessen Richtung und Zweck nichts gesagt werden darf, weil damit sofort die Weltbezogenheit einträte, ja ein Begriff, der, weil ein solcher Wille notwendig sich als richtungsloser herausstellt, unvermeidlich auf etwas so spezifisch Weltlichgeartetes, wie ein willkürlicher oder charakterloser Wille ist, hinausläuft. Und auf Seite des Menschen eine Vollkommenheit, von der sich nichts, gar nichts Positives sagen läßt, die darum auch kein Erlebnis der Person bezeichnen kann, man müßte denn auf die an Duns Scotus Idee von Gott als dem souveränen Willkürwillen orientierte Seligkeitsvorstellung der quietistischen Mystik hinauskommen, die besagt, daß die Seligkeit hier darin besteht, sich vor Gott als das pure Nichts zu fühlen, und die jedenfalls von dem freudigen Lebensgefühl des Gotteskindes, wie es an Jesus, Paulus, Luther anschaulich ist, himmelweit absticht. Das Einzige aber, was Kaftan von dieser über-

[1]) Vgl. die Gotteslehre in Kaftan's Dogmatik.

weltlichen Vollkommenheit sagt, daß sie „jenseits Gut und Böse" liege, will mir als die denkbar schärfste Selbstkritik erscheinen.

Noch ein Wort, das sich gegen die richtet, die draußen stehen. Drei Vorstellungen der Modernen über den christlichen Jenseitigkeitsstandpunkt erweisen sich angesichts der neutestamentlichen Thatsachen als gänzliche Mißverständnisse. Erstlich. Das moderne Ethos hat keinen Grund, das Christentum seiner Jenseitshoffnung wegen der Verunreinigung der ethischen Motive zu beschuldigen. Es ist der Art nach das gleiche Leben, welches das Christentum hier als Ideal fordert und droben als Gut verheißt. Ja mehr. In der christlichen Hoffnung ist die unentbehrliche Energie des sittlichen Willens wirksam, welche weiß, daß sie auf das Ziel des sittlichen Wollens, auf den Sieg des Guten und die Vollendung des eigenen Charakters nicht mattherzig verzichten darf. Zweitens. Das Jenseits der christlichen Hoffnung ist kein mystisches Phantasieprodukt der begehrlichen Wünsche des Menschenherzens, das von der modernen Wissenschaft aufgelöst wird. Es ist, darauf wiesen wir schon eben hin, kein Produkt begehrlicher Wünsche, sondern das notwendige Ziel eines im Grunde erneuerten sittlichen Willens. Aber es ist auch überhaupt kein Produkt bloßer Wünsche oder auch Postulate. Sondern die jenseitige Welt des Christentums erweist sich als Realität, indem sie mit ihren Kräften im Diesseits wirksam ist. Freilich nur für ein Gewissen, das rege und klar genug ist, um die Art und Kraft des religiös-sittlichen Lebens Jesu Christi und der von seinem Geist wahrhaft bewegten Persönlichkeiten im Unterschied von allem andern höheren Leben würdigen zu können. Und wer selbst von diesen Kräften der jenseitigen Welt ergriffen und erhoben ist, der weiß gleichfalls, daß die Macht, die das gute Werk in ihm angefangen, es auch zur Vollendung bringen will, und daß dieselbe so gewiß dazu im Stande ist, als es sich in in dem Zusammenwirken der manigfachsten geistigen und natürlichen Faktoren zum Ziel, sagen wir kurz, der Bekehrung gezeigt hat, wie auch die Naturwelt ihren Zwecken dienen muß. Drittens. Es giebt gar keine schiefere Vorstellung, als wenn man die Jenseitigkeitshoffnung des Christentums mit der lebensmüden, greisenhaften, weltabgewandten Erlösungssehnsucht der absterben-

den Antike in Parallele gesetzt hat. Der Jenseitigkeitsstandpunkt des Christentums ist vielmehr, das zeigt sich ebenso an dem innern Zusammenhang der Gedanken, wie an den Persönlichkeiten eines Jesus und Paulus, ein Standpunkt jugendlichen und lebensmutigen Strebens, in dieser Welt noch etwas zu wirken, nämlich die ganze Menschenwelt in das neue höhere Leben hineinzuziehen und alle die dem entgegenstehenden Mächte rüstig, unverzagt, siegesgewiß zu bekämpfen.

II.

Allerdings — und damit kommen wir zu unserer zweiten Frage — allerdings dieser starke und zuversichtliche Drang zur Einwirkung auf die Welt, dieser Sinn, der nicht nur trotz, sondern wegen seines Verlangens nach einer jenseitigen Welt im Diesseits eine erhebende Aufgabe und ein großes Gut der Gemeinschaft kennt, der mit Anspannung aller Kräfte jene Aufgabe zu erfüllen, dieses Gut zu gewinnen trachtet — er ist doch von ganz anderen Motiven geleitet und meint es ganz anders als der Geist, welcher den Vorwurf gegen das Christentum erhebt, daß es mit seinem auf das Jenseits gerichteten Sinn die Freude am Diesseits und den Trieb zu seiner immer reicheren und edleren Ausgestaltung zerstöre, als der Geist der Diesseitigkeit, auch wenn wir diesen in seiner edelsten Erscheinung, als den Geist einer ethischen Kultur in's Auge fassen.

Es hat seine guten Gründe und ist von bleibender prinzipieller Bedeutung für das Christentum aller Zeiten, daß Christus und die erste Christenheit gegenüber dem ganzen Komplex diesseitiger Güter und Lebensaufgaben eine so weitgehende negative Haltung bewiesen haben: daß sie nicht nur den Besitz, vollends das Streben nach Mehrung des Besitzes für seelengefährlich gehalten, für schönen Lebensgenuß und Kunst kein Verständnis, für Wissenschaft und Staatsleben kein Interesse gehabt, sondern daß ihnen selbst positive sittliche Güter und Aufgaben als gleichgültig, ja als hemmend erschienen sind, daß der Verzicht auf die Aufrechterhaltung des Rechtes, der Bruch mit Familie und Volk ihnen als eventuell erforderlich gegolten hat, daß sie den Tugenden der Ehrliebe

und des Stolzes, des Rechtssinnes, der Tapferkeit die andern der Demut und Geduld entgegengesetzt haben.

Es ist aber nicht etwa ein prinzipieller Dualismus der Weltanschauung, der dieser welt- und kulturflüchtigen Haltung des eifrig und freudig an der Menschenwelt arbeitenden und um sie kämpfenden Urchristentums zu Grunde liegt. Bei Christus selbst ist an einen Einfluß der hellenischen Spekulation gar nicht zu denken; er ist voll des ungebrochenen Glaubens an den Schöpfergott des alten Testamentes und seine besondere Erfahrung der Liebesnähe Gottes als seines Vaters macht es ihm doppelt gewiß, daß Gott auch jetzt noch in seiner Welt waltet. Paulus aber, so sehr ihm auch der für sein Weltbild bezeichnende Gegensatz von Geist und Fleisch eine prinzipiell enkratitische Haltung nahe legt, tritt abgesehen von der einen Velleität hinsichtlich des Geschlechtsverkehrs (1. Kor. 7, 1) allen asketischen Ansprüchen entgegen, in dem doppelten Bewußtsein des vom alten Testament her bewahrten Schöpferglaubens und des Herrscherrechtes des Christen über die Welt seines Gottes: „die Erde ist des Herrn und Alles, was darinnen ist", „nichts ist an sich selbst unrein", „alles ist euer". Beider Stimmung ist eine ganz andere als jene mißtrauische Stimmung Joh. Arndt's, der meint, daß alle Dinge in dieser Welt, alle zeitlichen Güter sämtlich uns von Gott nur so gegeben seien wie im Paradies der verbotene Baum mit seinen Früchten, nur „als eine vorgestellte Probe", damit wir durch Ablehnung unsere Anhänglichkeit gegen Gott bewähren.

Ebensowenig kann der letzte Grund für jene negative Haltung in der Ueberzeugung liegen, daß die an sich gute diesseitige Welt unter die Herrschaft gottfeindlicher Mächte geraten ist. Wohl steht es für Christus und die erste Christenheit fest, daß die Welt „im Argen liegt", der Satan und seine Engel eben die Herrscher dieser Welt sind. Aber nicht minder ist sich Christus dessen bewußt, daß er den Starken gebunden hat und darum sein Hausgerät an sich zu nehmen vermag. Und in Paulus' Gedankenwelt hat der Triumph Christi über die bösen Weltmächte eine so bedeutsame Stelle, daß der Gedanke an die Macht, die sie noch über die Welt ausüben, ihn wahrlich nicht zurückgeschreckt hätte, wenn es ihm der Mühe

wert erschienen wäre, jene Gebiete der diesseitigen Güter und Aufgaben ihrer Macht zu entreißen.

Nein, die Motive der urchristlichen Weltverneinung sind durchaus positive und großartige. Das erste ist ein für alle Zeiten maßgebendes und unveräußerliches: die dankbare Freude an dem Gute, das allein der Seele vollen Frieden und dauernde Lebensfreude gewähren kann, das aber dies zu thun nur vermag, wenn auch die Seele sich ganz von ihm erfüllen läßt, die Freude an der in Christus eröffneten Gemeinschaft mit dem Gott der Liebe und all den Genossen seines Liebesreiches[1]), und die rückhaltlose Hingabe an das Ziel, das der Seele den höchsten und edelsten Beruf erschließt, aber auch die ganze Person für sich fordert, an den Dienst Gottes und der Brüder, der in der Ausbreitung dieses Reiches geleistet wird. Das zweite Motiv ist eins, das aus den besonderen, für uns in Fortfall gekommenen geschichtlichen Bedingungen der Gründungszeit der Christenheit erwachsen ist, das wir aber nicht etwa mit diesen erst zu entschuldigen haben, sondern dem wir es zu danken haben, daß das Höchste auf uns gekommen ist und seine Segnungen auch in alle peripherischen Lebensgebiete erstreckt hat, und das in seiner Art doch auch wieder für alle Zeit vorbildlich bleibt: die Konzentration auf die Erfüllung des besonderen Berufes, der Christus und den ersten Generationen der Christenheit zugefallen, mitten in einer Welt diesseitig gearteter und religiös wie sittlich korrumpierter Kultur einen neuen mit dem Ewigkeitsgeist erfüllten Lebenskreis in's Dasein zu rufen, auszubreiten, innerlich rein zu erhalten und zu befestigen, eine Lage und eine Konzentration, bei der über dem Bewußtsein, daß neben dem Höchsten und Einen nichts Anderes Raum habe, die Frage noch

[1]) Die Thatsache, daß im Sprachgebrauch des N. T.'s beim Terminus „Reich Gottes" nur an den Komplex von Gütern gedacht ist, den Gott mitteilt, indem seine Herrschaft sich verwirklicht, ist kein Anlaß, die Bezeichnung „Reich Gottes" für die Verwirklichung der Herrschaft des Willens Gottes über die Menschen aufzugeben; denn eine vom Willen Gottes beherrschte Gemeinschaft ist als die Empfängerin jener Güter, als das Subjekt, an dem Gott seine Herrschaft über die Welt erweist, unausweichlich stets mitgedacht. Und ihre Ausbreitung und Ausgestaltung bleibt eine notwendige christliche Aufgabe.

gar nicht aufkommen konnte, ob dies eine und Höchste nicht selbst in und unter sich die Pflege eines Anderen, eben des Diesseitigen, als eines notwendigen Mittels erfordere. Daß die Erwartung der Parusie als eines unmittelbar bevorstehenden Ereignisses jene Konzentration der ersten Christenheit auf die zentralsten, rein religiösen Aufgaben mit sich brachte, auf die Mission und auf den Ausbau einer geschlossenen Gemeinschaft der religiösen Erbauung, der heiligen Zucht und der brüderlichen geistlichen wie leiblichen Liebesübung, darin ist ihre providentielle Bedeutung zu erkennen. Es war zum Heil aller Zeiten, daß die Augen der ersten Christenheit in dieser Beziehung gehalten waren.

Es ist in der That ein wesentlicher Unterschied, der zwischen der Art des höheren Lebens, welches Christus ebenso schenkt wie fordert, und zwischen dem reichsten und edelsten Leben im Erzeugen und Genießen der Güter besteht, welche der menschliche Geist durch Entfaltung seiner Naturanlagen und durch Unterwerfung der Naturkräfte unter seine Herrschaft aus dem Komplex der Schöpfergaben Gottes entwickelt hat. Muß die Person aus der natürlich gegebenen Richtung ihres Trieblebens herausgehen und in einen neuen und unbedingten Zweck den Schwerpunkt ihres Selbst verlegen, bedarf es einer bis in den Grund des persönlichen Lebens herabreichenden Wandlung, einer Wiedergeburt und Bekehrung, um in der Liebe Gottes in Christus und in dem Reich der Liebe, das sie erstrebt und erschafft, das höchste Gut zu finden, so ist es hingegen der natürliche Lebenstrieb, der das Agens der Kultur bildet. Das ist ja ganz offenbar an der Kultur im nächsten Sinn, wie sie sich noch von der rechtlichen und sittlichen Ordnung des menschlichen Gemeinschaftslebens unterscheiden läßt. Wenn Schleiermacher und Rothe die Aktualisierung der Herrschaft der Vernunft über die Natur, die diese zu ihrem Werkzeug und Darstellungsmittel macht, schon als den sittlichen Prozeß auffassen, so verkennen sie, daß hier auch in der edelsten Gestalt, wo nicht mehr wie zuerst überall und dann immer noch überwiegend der materielle Erfolg der Thätigkeit, die Mehrung der äußeren Lebensgüter, sondern die Thätigkeit selbst der Gegenstand des Begehrens und der Freude ist, dennoch die mit ihr gegebene Bindung des natür-

lichen Triebes sich nur auf Einzelheiten beschränkt und nicht bis in den Grund des Lebens herabreicht. Der Wissenstrieb, der Bildungstrieb, der Darstellungstrieb, das alles sind Triebe, in deren Befriedigung das Ich sich selber, wie es von Hause aus ist, sucht und findet. Ideale, wie das des Herrenmenschen, der sich berechtigt glaubt, die Masse als Mittel für sein reiches und kraftvolles Leben zu verbrauchen, selbst wie das des Neuhumanismus, der die Ausgestaltung und den Genuß des Kunstwerks des eigenen Daseins sich zum Lebenszwecke macht, zeigen in ihrem Widerspruch mit elementaren ethischen Grundsätzen, wie die Kultur als solche nur Entfaltung des natürlichen, vorsittlichen Lebens ist. Was aber die rechtliche und sittliche Ordnung des menschlichen Gemeinschaftslebens in Familie, Gesellschaft und Staat anbetrifft, wenn sie auch den Naturtrieb des Einzelnen nicht nur äußerlich bindet, sondern ihm Lebenszwecke setzt, die über seinem Naturtrieb stehen, und ihm damit einen neuen Lebensinhalt schafft, so ist sie doch aus Naturtrieben wie denen der Vergeltung und der Sympathie erwachsen und bleibt von ihnen und ihren Schranken auch in ihren höchsten Gestaltungen abhängig. Zu einer Liebe, die das Verlorene sucht und dem Feinde gegenüber sich aufrechterhält, die im Verzeihen und Dulden keine Grenze kennt, kann es hier nicht kommen. Und die Sympathie stuft sich nach dem Maß der thatsächlichen Gleichartigkeit und Verbundenheit hinsichtlich der empirischen Lebensbedingungen ab, um, wo diese aufhören, zu erlöschen. Wie viel Edles Gatten- und Elternliebe, Familiensinn und Standesbewußtsein, Nationalgefühl und Vaterlandsliebe auch einschließen, sie sind und bleiben doch an die Naturgundlage gebunden, aus der sie entsprungen sind, während die christliche Liebe diese überschreitet.

Auf diesem wesentlichen Unterschied beruht es, daß erst in dem christlichen Heilsgut d. h. in der persönlichen Gemeinschaft mit dem Gott, der die wahrhaft überweltliche Liebe ist und in der mit ihr zusammenfallenden Teilnahme an Gottes allumfassendem und unerschütterlichem Liebesreich die Seele die volle Ruhe und Befriedigung findet, nach der sie dürstet und die ihr in der Erzeugung und dem Genuß der Kulturgüter nicht zu Teil wird. Und nicht

etwa erst, weil alle diese Güter für uns wie an sich selbst keinen dauernden Bestand haben, während die Gemeinschaft mit Gott die Person und ihr höchstes Gut über die Wechselfälle weltlichen Geschehens, über Tod und Vergehen hinaushebt, sondern schon was die Art der beiderseitigen Güter anlangt.

Während die Kulturgüter sich nicht zu einem einheitlichen Lebenszweck zusammenschließen, der die ganze Seele füllen, der wahrhaft ihr Lebenszweck werden könnte, handelt sich's dort um einen einzigen großen Zweck, der die Aussicht auf ein ganzes und volles Leben gewährt. Während dort der Mensch immer mit dem Besten, was er hat, an ein Aeußeres gebunden bleibt, erschließt sich hier ein Innenleben des größten Reichtums und der vollsten Freiheit und Unabhängigkeit. Während dort die Selbständigkeit der Person und die Hingabe an das Gemeinschaftsleben immer im Streite liegen, ist hier beides zur vollsten Harmonie ausgeglichen, weil der Gott, in dem der Einzelne selbständig ist, in dem Zweck der Liebe aufgeht und weil die Gemeinschaft, in der der Einzelne sein Leben findet, zuletzt keine von den empirischen Gemeinschaften ist, deren zufälliger Bestand nur zu leicht eine Knechtung für die Persönlichkeit bedeutet. Auch die empirische Kirche ist ja nicht das Reich Gottes oder der Leib Jesu Christi. Endlich: dort sind es immer nur nächste Zwecke, die die Phantasmagorie der Befriedigung in ihnen hervorrufen; und wenn sie sich auflösen, so bleibt kein wahrhafter letzter Zweck übrig. Denn das Ideal der in's Unendliche fortgehenden Schöpfung objektiver Güter der Menschheit wie Kunst, Wissenschaft und Staat, mit dem die Einen (wie z. B. Wundt) sich über die Selbstauflösung aller Zwecke trösten, macht in unerträglicher Weise zum Selbstzweck, was sachlicher Natur ist und nur als Mittel für Personen und Personbeziehungen Wert besitzen kann. Das Ziel des größtmöglichsten Glücks für die größtmögliche Zahl aber, an dem sich die Andern begeistern, ist eins, das nach dem Bedürfnis von bloßen Naturwesen, nicht von Personen bemessen ist, ganz abgesehen davon, daß jeder Versuch, sich den Modus seiner Verwirklichung vorstellig zu machen, die trübselige Perspektive auf die Uniformierung jedes individuellen, auf die Einschnürung jedes selbständigen Lebens erweckt. Auf dem

Gebiet der diesseitigen Kultur ist also kein letzter befriedigender Zweck zu finden; dagegen ist ein solcher in der Tiefe und Fülle der Personbeziehungen gegeben, die das Wesen des Gottesreiches ausmachen.

So brauchen wir dem Einwurf der modernen Kultur gegenüber nicht zuerst die Kulturfreundlichkeit des Christentums darzuthun. Es hat sein Wesen und sein Existenzrecht nicht darin, daß es die diesseitigen Kulturzwecke fördert, sondern darin, daß es der Seele gewährt, was ihr keine Kultur gewähren kann, daß sie ihr ein Bedürfnis erfüllt, auf das sie nach jedem Rausch der Kulturseligkeit sich noch immer wieder besonnen hat.

Darum hat freilich der Vorwurf der Kulturfeindschaft gegenüber dem Christentum noch lange nicht Recht. Es war kein Abfall des Christentums von sich selbst, im Prinzip wenigstens bedeutete es kein Sichherabziehenlassen des Christentums auf ein niedrigeres Niveau, keine Verweltlichung, als die Kirche zuerst das Recht der Beteiligung an den Gütern und Aufgaben des Diesseits für den Christen zugab, als dann Luther die Pflicht dazu proklamierte. Ist die Kultur die Entfaltung der Kräfte, die Aneignung der Güter, die Gott in so reichem Maße geschaffen und für die Menschheit geschaffen, so muß sie auch von Gott gewollt sein. Aber es genügt nicht, sich bei diesem allgemeinen Schlusse zu beruhigen oder sich auf das Schöpferwort zu berufen: füllet die Erde und machet sie euch unterthan. Es gilt vielmehr auch die Bedeutung zu verstehen, die sie in dem großen Haushalt des Schöpfer- und Heilsgottes für den letzten und höchsten Zweck besitzt. Sonst ist Gefahr, daß die Beteiligung an ihr den Schein eines selbständigen Rechtes gewinne und dadurch die Ablenkung der Seele vom höchsten Ziele, ihre Halbierung, den verderblichen Dienst zweier Herren nach sich ziehe.

Die gottgewollte Bedeutung der diesseitigen Kultur als eines Mittels für den Zweck des jenseitigen Gottesreiches liegt nun schon in einer Thatsache zu Tage, die sich heute bei jedem Blick in das rastlose und verwickelte Getriebe unserer materiellen Erwerbsarbeit aufthut: sie ist bei der stets wachsenden Zahl der Menschen unumgänglich zur Erhaltung des natürlichen Lebens, das doch die

Voraussetzung für die Entstehung des höheren Lebens im Gottesreiche ist. Und dieser Erhaltung des natürlichen Lebens der Menschheit dient auch die Wissenschaft, die uns die Herrschaft über die Kräfte und Schätze der Natur erschließt, dient Recht und Staat, durch die ein friedliches Zusammenleben und Zusammenarbeiten erst möglich wird. Aber wenn man Recht und Pflicht des Christen zur Beteiligung an der Thätigkeit für die diesseitigen Güter und Aufgaben auf diese Bedeutung der letzteren gründen wollte, so würde gelten, was Augustin denen entgegenhält, die der Empfehlung des Ideals der Virginität mit der Notwendigkeit der Erhaltung des Menschengeschlechtes begegnen: für die Erfüllung dieses Bedürfnisses sorgt schon die große Masse derer, die im Diesseitigen aufgehen; der, welcher auf das Ewige gerichtet ist, hat nicht nötig, sich einer Aufgabe anzunehmen, die ohne ihn reichlich erfüllt wird.

Was dies erforderlich macht, ist vielmehr die Thatsache, daß die sittlichen Regungen, ohne deren Vorhandensein das übernatürliche sittliche Heilsgut des Christentums gar nicht Verständnis finden und sich gar nicht, wie es doch muß, durch seinen eigenen Inhalt als das wahrhafte Ziel der Seele bewähren könnte, daß diese sittlichen Regungen allein in den Zusammenhängen des Kulturlebens aus den natürlichen Trieben erwachsen, allmählich erstarken und sich verbreitern, verzweigen, verfeinern und vertiefen. Das zeigt sich nirgends deutlicher als im neuen Testament selbst. So sehr es das wahre Leben auf einem ganz anderen Gebiete als dem der natürlichen und weltlichen Sittlichkeit suchen lehrt, durchweg braucht es doch deren formale Kategorieen, und beweist dadurch, daß das Leben im Reiche Gottes nur der als das Höchste verstehen kann, dem in der natürlichen und weltlichen Sittlichkeit der Sinn für ein höheres Leben überhaupt erst aufgegangen ist, daß diese darum eine Stufe der Sittlichkeit ist, die der Mensch durchschreiten muß, um auf diejenige zu gelangen, welche sein wahres Ziel ist. Um Gott als den, welcher der rechte Vater ist, verstehen und ihm gegenüber den Kindersinn zu lernen, um das Gut der ἀδελφότης des Gottesreiches oder der Zugehörigkeit zum Gottesvolke würdigen zu können, um Christi Liebesaufopferung und den Dank für sie

unter dem Bilde der Ehe sich veranschaulichen, um die Erhebung und Verpflichtung zu empfinden, die in dem Gedanken liegt, daß unser πολίτευμα, unser Staatswesen im Himmel ist, muß durch das Leben in Familie und Ehe, in Volk und Staat das Verständnis für den spezifisch erhebenden und verpflichtenden Wert dieser diesseitigen Güter bereits geweckt sein. Wenn ferner im Neuen Testament der Tapferkeit, die das Schwert ergreift, dem sittlichen Stolz und Kraftgefühl, die sich des eignen Wertes und und Vermögens freuen, der Ehrliebe, die an dem Urteil der menschlichen Gemeinschaft Halt, Sporn und Zügel findet, dem Rechtssinn, der Bekämpfung des Unrechts, Vergeltung der Uebelthat fordert, ganz andere Tugenden entgegengesetzt werden, so ist dabei die Meinung doch nichts weniger als die, daß eine feige, schlaffe und gedrückte Stimmung, ein gegen das Urteil der sittlichen Gemeinschaft stumpfer, dem Unrecht gegenüber gleichgiltiger Sinn empfohlen werden sollte. Vielmehr jene natürlichen Tugenden sind in den christlichen sämtlich „aufgehoben", das Wort im Sinne Hegel's verstanden. Nur höhere Ziele, würdigere Beziehungspunkte, bessere Mittel werden hier eben dem Sinn gewiesen, der in jenen Tugenden über die natürliche Rohheit hinausgewachsen ist. Auch der Christ des neuen Testaments handelt aus dem Gefühle sittlicher Würde und Selbstachtung heraus; er denkt im Thun und Lassen an das, was ihm als einem Heiligen Gottes zusteht und was nicht; ihn erhebt das Bewußtsein um den Adel, den er als Träger königlichen Priesterthums besitzt. Auch ihn erfüllt frohes Kraftgefühl, kann er sich doch rühmen, daß er durch Christus alles vermag. Auch ihn leitet der Gedanke an die Ehre, freilich an die bei denen, deren Urteil das wahre ist, an die bei Gott und dem Haufen von Zeugen. Auch er tritt tapfer und furchtlos gegen das Unrecht auf, das Anderen Rechte verkümmert, sobald sie auch ihm als wirklich wertvoll gelten. So tritt Christus gegen die Pharisäer auf, die das Himmelreich zuschließen, so Paulus gegen die falschen Brüder, die Anderen das Recht der Freiheit in Christus rauben wollen. Wenn der Bildungstrieb und der Darstellungstrieb mächtige Hebel der Kultur sind, das neue Testament verneint sie so gewiß nicht prinzipiell, als es das Ziel der Selbstbildung zur Vollkommen-

heit proklamiert und auf dem religiösen Gebiet das Erhebende der Bethätigung des Darstellungtriebes im Lied und Psalm sehr wohl zu würdigen weiß. Außer an dies unwillkürliche Zeugnis des neuen Testaments braucht nur an die in der Geschichte zu Tage liegende pädagogische Bedeutung erinnert zu werden, die Recht, Volk, Staat, eine die Vökerschranken überbrückende Kultur für die Entwicklung der Achtung vor jeder Persönlichkeit, für die Erstreckung der Sympathie über die Nächststehenden hinaus, für die Erweiterung des Selbst zur Hingabe an objektive, gemeinsame Zwecke besitzen. Wenn darum der modernen Wissenschaft in noch viel größerem Umfang, als es schon geschehen, der Aufweis gelingt, daß das Sittliche aus dem Natürlichen durch den Einfluß geschichtlicher Lebensbedingungen und ihrer Abänderungen allmählich erwächst, so ist das nur eine Probe auf den Glauben an die Einheit des Schöpfer- und Heilsgottes, darauf, daß der Vater Jesu Christi nicht nur einst seinen Sohn gesandt, als die Zeit erfüllt war, sondern das Diesseits als Basis und Mittel des Jenseits geschaffen hat und allezeit in diesem Sinne leitet.

Es ist nun aus der schon angedeuteten historischen Situation der ersten Christenheit und aus der Energie, mit der sie in dieser ihres besonderen Berufes waltet, vollständig begreiflich, daß sie trotz alledem sich auf die Beteiligung an dieser ganzen Welt diesseitiger Güter und Aufgaben nur, soweit es unumgänglich nötig war, einließ, so in Hinsicht des Erwerbs der Lebensnotdurft und der Ehe, und daß sie die prinzipielle Würdigung derselben sich gar nicht klar machte, die sie thatsächlich vollzog, indem sie bei der Verlegung ihres Schwerpunktes aus dem Diesseits ins Jenseits das letztere dem ersteren als sein höheres Gegenbild gegenüberstellte. Wenn ein Paulus in dieser Situation einer heidnischen, religiös und sittlich korrumpierten Kulturumgebung und der Spannung auf den alsbaldigen Anbruch des Weltendes den heidnischen Staat Roms schon als die Verwirklichung eines notwendigen und auch für die Christen heilsamen Gottesgedankens, des Rechtsgedankens, zu würdigen vermochte, so ist das die Leistung einer staunenswerten Freiheit und Weite des Blicks, aber prinzipiell betrachtet doch nur ein erster Schritt auf dem Wege, den die Christenheit

im Fortschritt der Geschichte von Gottes wegen einschlagen mußte. Denn ebenso wie die urchristliche Erwartung eines alsbaldigen Eintritts der Parusie eine providentielle Bedeutung hatte, ist in ihrer Nichterfüllung eine Willensbekundung Gottes an die Christenheit zu erblicken. Mit der Gründungsperiode ist die Zeit der Konzentration auf die zentralen Aufgaben des Gottesreiches vorüber. Sie hat auch die peripherischen und pädagogischen an der diesseitigen Welt in die Hand zu nehmen. Das wird durch zwei Gründe gebieterisch gefordert.

Erstlich ist zum unmittelbaren Dienst an den zentralen Aufgaben des Reiches Gottes, an der Gewinnung und Pflege der Seelen durch die Verkündigung des Wortes nur eine verhältnismäßig kleine Zahl von Christen mit der nötigen Gabe ausgerüstet. Wäre die Beschränkung auf diese Aufgaben das dauernd Richtige, so bliebe, wie das die katholische Auffassung ist, der großen Mehrzahl nur übrig, ihren Christenstand gelegentlich zu beweisen, in Wohlthätigkeit aller Art, in Geduld und Versöhnlichkeit; die eigentliche Kraft ihres Lebens aber könnten die meisten Christen dann nicht an das ewige, jenseitige Ziel setzen, sondern müßten sie diesseitigen Zielen widmen, wären demnach zu dem Bewußtsein einer unüberwindlichen Halbheit verurteilt. Und ebenso beschränkte sich die Gemeinschaft der Christen untereinander im christlichen Leben auf den gottesdienstlichen oder den unmittelbar erbaulichen bezw. seelsorgerlichen Verkehr. Ganz dem Ewigen sich weihen und in eine das ganze Leben umfassende Gemeinschaft der christlichen Liebe treten können Alle erst dann, wenn auch die Arbeit an den diesseitigen Aufgaben eine Arbeit für das Ewige sein und als solche empfunden werden und wenn auch der Verkehr in den weltlich-sittlichen Gemeinschaften ein Vollzug des erhebenden und heilsamen Austausches christlichen Geistes sein kann. Oder heißt das aus der Not eine Tugend gemacht? Auf evangelischem Boden ist es denn doch in der Erfahrung von Jahrhunderten erprobt: jene Arbeit, wie sie objektiv eine für das Gottesreich notwendige ist, so läßt sie sich auch subjektiv wirklich in der Liebe üben, die nicht sich selbst oder nur den Nutzen der engeren Gemeinschaft sucht, sondern denen in der Nähe und denen in der Ferne mit der Be-

schaffung natürlicher und sittlicher Güter zu dienen strebt, die Vorbedingungen für das Leben im Ewigen darstellen. Ebenso gilt es von allen Berührungen, die zwischen Christen auf den diesseitigen Lebensgebieten in Ehe und Familie, in Beruf und Staat stattfinden, daß sie wirklich Gelegenheiten sind, die christliche Gemeinschaft zu vollziehen, nicht nur in direkter religiöser Aussprache, sondern in der gegenseitigen Reinigung und Stärkung des Sinnes lauterer Liebe und weltüberwindenden Glaubens, der sich an dem diesseitigen Stoff zu erweisen und zu entfalten, zu läutern und zu befestigen hat.

Der zweite Grund, der die Mitarbeit des Christen an der diesseitigen Kultur fordert, liegt darin, daß diese solche Mitarbeit bedarf, um ihre Aufgabe im Haushalt Gottes in vollem Umfang zu erfüllen. Es steht nicht so, daß die natürlich sittlichen Gemeinschaften die von Gott beabsichtigte Frucht eines dem Gottesreich homogenen sittlichen Sinnes unter allen Umständen und in gleichem Grade hervorbrächten. Die Verkehrtheit der Einzelnen, der schlimme Geist ganzer Kreise, ja die jeweilige Ordnung der Gemeinschaften selbst kann diesem Zweck im höchsten Grade entgegenwirken; und wiederum, die Geltendmachung guten Geistes durch einzelne Persönlichkeiten, die sittliche Hebung ganzer Kreise, selbst die Aenderung der Lebens-Ordnungen kann seiner Erreichung förderlich sein. Da unterliegt es denn doch keinem Zweifel, daß gerade die Christenheit den Beruf hat, in die diesseitige Kultusarbeit einzutreten, um den Kampf mit den Gottes Zweck durchkreuzenden Verderbensmächten aufzunehmen und um ihre sittlichen Leistungen möglichst zu erhöhen. Nicht nur, daß die Notwendigkeit, die nachwachsende Generation der Christenheit mittelst ihrer zu erziehen, den nächsten Impuls hierzu enthält, und daß für die religiös-sittliche Charakterentwicklung auch der mündigen Christen der in den weltlich-sittlichen Gemeinschaften wirksame Geist ein Faktor von nicht zu unterschätzender Bedeutung ist. Auch abgesehen hiervon wollen die sittlichen Kräfte, die die Christenheit von Gott empfangen, für Zwecke eingesetzt werden, die unzweifelhaft als Momente im großen Zweck des Reiches Gottes eingeschlossen sind. So hat Luther gerade den wahren und reifen Christen, der für

sich selbst des Rechtsschutzes nicht bedarf, zur Uebernahme obrigkeitlicher Aemter für besonders berufen erachtet. Analoges wird man heute hinsichtlich des politischen Lebens sagen dürfen. Wenn dieses durch den unsittlichen Parteigeist so hoffnungslos vergiftet erscheint, daß man einer von reiner sittlicher Gesinnung geleiteten politischen Thätigkeit von vornherein das Prognostikon der Erfolglosigkeit stellen kann, so ist gerade der Christ doppelt zur aktiven Teilnahme an ihm aufgefordert, giebt ihm doch sein Glaube die Kraft, auch wo menschlich gesprochen keine Aussicht auf Erfolg ist, nicht nur unbeugsam, sondern auch unverzagt und hoffnungsvoll das Rechte zu thun, das Gott nicht vergeblich gethan sein läßt[1]). Ja mehr, wenn die Enttäuschungen, die auf allen Gebieten der weltlichen Kultur nicht ausbleiben und sich heute schon fühlbar genug machen, den anfänglich Kulturseligen die ganze Kulturarbeit verleiden, so muß der Christ sich durch seinen jenseitigen Zweck verpflichtet und getrieben fühlen, trotz alledem diesen diesseitigen Posten einzunehmen und getreu zu behaupten.

Nun enthält ja das Christentum gewiß kein Gesetz für die beste Einrichtung des Staates und der Gesellschaft, und der Versuch, die sittlichen Grundsätze des Christentums einer Gesellschaft, deren sittliches Bewußtsein an sie nicht heranreicht, als Rechtsordnungen aufzulegen, kann nur sittlich verderbliche Folgen haben. Aber, wenn es mit Händen zu greifen ist, wie die bestehenden Ordnungen für den Durchschnittsmenschen, ja selbst für den werdenden Christen, der noch nicht die Kraft des gereiften christlichen Charakters erreicht hat, zu einer schier unwiderstehlichen Macht der Versuchung werden, — man denke z. B. nur an die Lebensbedingungen der heutigen Fabrikarbeiter, an ihre Wohnungsnot, an die für sie bestehende Erschwerung eines wirklichen Familienlebens, an ihr Gelöstsein aus tragenden sozialen Verbänden, an die Unsicherheit ihrer Existenz, die dazu verleitet, aus der Hand in den Mund zu leben und dergleichen mehr — so ist die Christenheit

[1]) Ich kann daher nicht finden, daß Rade Recht hat, wenn er (Religion und Moral S. 13. 14) meint, daß die lutherische Anschauung vom Beruf an einer Reihe heutiger Berufe scheitere und dabei auf den des Politikers wegen der genannten Umstände exemplifiziert.

unweigerlich dazu berufen, dafür einzutreten, daß die sittlich schädlichen Ordnungen durch sittlich heilsame ersetzt werden. Das ergäbe dann eine „christliche" Gesellschaftsordnung, auch wenn sie sich ganz um diesseitige Dinge dreht.

Es war der Gesichtspunkt der Pflichtarbeit, unter dem die Beteiligung an den diesseitigen Lebensaufgaben als etwas für den Christen Berechtigtes oder vielmehr Erforderliches bisher in Betracht gezogen wurde. Aber er bleibt nicht der einzige, sondern es tritt zu ihm notwendig der andere, daß es sich hier um Güter handelt, die ob auch als bloß relative Güter und darum mit all den keiner weiteren Darlegung bedürftigen Kautelen, die aus der Bezogenheit des Christen auf ein absolutes Gut folgen, aber doch als wirkliche Güter von ihm gewürdigt sein wollen. Das ist schon der Fall hinsichtlich der diesseitigen Güter, die unmittelbar Gegenstand sittlicher Verpflichtung sind, wie Ehe, Familie, Stand, Volk, Staat. Wenn diese über die natürliche Freude hinaus, die sie reichlich gewähren, in unlösbarem Verein mit dem Gefühl der bindenden und beschränkenden Verpflichtung auch das andere hervorrufen, daß man durch sie in ein höheres Leben als das natürliche hinaufgehoben wird — ein Merkmal, durch das sie sich erst wahrhaft als *sittliche* Güter erweisen — so kann auch dem Christen das Verständnis für die ihn verpflichtende Kraft dieser Gemeinschaft nicht aufgehen oder wenigstens nicht eine dauernde Kraft werden, ohne daß in ihm auch das Verständnis für ihren Charakter als sittlicher Güter und die Freude an ihnen erwächst. Weiter ist es selbstverständlich, daß auch der Christ die diesseitigen Güter als relative Güter zu empfinden hat, die für die sittliche Thätigkeit, sei es für die unmittelbar auf die höchsten Zwecke gerichtete, sei es für die in das diesseitige Leben verzweigte den Wert von Mitteln haben, wie dies von Gesundheit und Begabung, von Besitz und Stellung gilt. Endlich ergiebt sich aus der Notwendigkeit, daß die sittliche Thätigkeit des auf die jenseitige Welt gerichteten Christen sich in die mancherlei diesseitigen Lebensaufgaben verzweigt, auch die Berechtigung seiner Beteiligung an dem ganzen Gebiet der diesseitigen Lebensfreude, die zur Ausfüllung der Pausen der sittlichen Arbeit dient, an Spiel, Kunst, Geselligkeit, oder viel-

mehr es ergiebt sich, daß auch dies Gebiet für den auf das Ewige gerichteten Christen eine sittlich wertvolle Bedeutung hat, obwohl es für dasselbe gerade charakteristisch ist, daß die wahre Ausübung der betreffenden Thätigkeiten immer nur als Genuß eines Gutes, nicht als Erfüllung einer Pflicht empfunden wird. Wenn Schleiermacher es als die Bedeutung dieses durch darstellende Thätigkeit vermittelten Genusses im Haushalt des geistigen Lebens erkannt hat, daß durch ihn die Kräfte des Talents die Erfrischung empfangen, deren sie für die sittliche Arbeit auf den entsprechenden Kulturgebieten bedürfen, so bedarf auch der Christ, der sich durch das religiöse darstellende Handeln die Kräfte der Gesinnung für das sittliche Handeln erfrischt, jener Erfrischung der geistigen Kräfte, mit denen er seinen Anteil an den diesseitigen Lebensaufgaben zu lösen hat.

Die Kehrseite dieser positiven Bedeutung, welche somit das Diesseits nach der Konsequenz der christlichen Grundgedanken für den auf das Jenseits gerichteten Sinn gewinnt, ist freilich, daß dasselbe für ihn eine mächtige Versuchung bedeutet, sich von der Richtung auf das Ewige abziehen und sich vom Diesseitigen fesseln zu lassen, eine Versuchung, die um so größer ist, als die pflichtmäßige Beteiligung am Diesseits für ihn nicht nur eine äußere der Handlung, sondern auch eine innerliche der Teilnahme ist und als es sich für ihn dem Diesseits gegenüber nicht nur um Erfüllung von Pflichten, sondern auch um den Genuß von Gütern handelt. Trotzdem ergiebt sich daraus nur die Notwendigkeit der Wachsamkeit und der strengen Selbstsucht, die im Einzelnen auf die Güter verzichtet, die für die individuelle Person eine überwältigende Versuchung bedeuten, nicht aber das Recht oder gar die Pflicht, im Interesse der Erhaltung des eignen höheren Selbst von jenem ganzen versuchlichen Gebiet sich völlig oder wenigstens möglich fern zu halten. Nicht nur, daß sich dann die andern Gefahren der sittlichen Unfruchtbarkeit, der frommen Selbst- und Genußsucht, der Scheinheiligkeit, der geistlichen Hoffahrt und Herrschsucht, zum mindesten aufreibende und sieglose Kämpfe gegen die heimliche Begierde einstellen. Der irdische Beruf, wenn wir das Wort Beruf nicht zu eng fassen, sondern dabei an den Komplex konstanter

Beziehungen und Aufgaben denken, wie sie das Leben in Ehe und Familie und die Mitarbeit an Gesellschaft und Staat mit sich bringt — der irdische Beruf birgt für den Christen und seine christliche Charakterentwicklung durch die regelmäßige Arbeit und die Inanspruchnahme des ganzen Menschen für die höchsten Zwecke, die er im Gefolge hat, soviel des Segens in sich, daß dadurch die Gefahr der ihm anhaftenden Versuchungen überboten wird. Und vor Allem wird er für den, welcher auf die Erzieherweisheit Gottes achtet und sich von ihr leiten läßt, durch die Enttäuschungen und Leiden, die er mit sich führt und die ihn oft je länger je mehr den anfänglichen Aspekt eines verheißungsvollen Gutes für den natürlichen Lebenstrieb verlieren lassen, zu einer unvergleichlichen Schule, in der das natürliche Glücksverlangen stille wird und der auf das Ewige gerichtete Sinn sich läutert und vertieft.

Schuld und Freiheit.

Von

Lic. E. Rolffs,
Pastor in Stade.

Einleitung.

In der Praxis des Rechtslebens wie in der Theorie des sittlichen Lebens gelten Schuld und Freiheit als Wechselbegriffe. Die Freiheit bildet die notwendige Voraussetzung der Schuld, und im Gefühl der Schuld soll unmittelbar das Bewußtsein der Freiheit liegen. Wo keine Freiheit ist, da kann keine Schuld sein, und wo Schuld anerkannt wird, da muß auch Freiheit sein. Bei den unlösbaren Beziehungen zwischen rechtlichem und sittlichem Leben überträgt man diese Schlußfolgerungen unbedenklich von einem Gebiet auf das andere; die Berechtigung dazu steht aber keineswegs außer Zweifel.

Für den praktischen Juristen ist die Freiheit der Möglichkeitsgrund der Schuld. Der Richter kann einen Angeklagten nicht schuldig sprechen, wenn ihm die Freiheit des Handelns aberkannt werden muß. Die Freiheit ist hier die Thatsache, die Schuld eine Frage. In der Theorie des sittlichen Lebens liegt dagegen der umgekehrte Fall vor. Von Philosophen und Theologen ist auf Grund der Erfahrung und mit Gründen der Vernunft die Freiheit des sittlichen Handelns so stark angefochten, daß sie zu einer großen Frage geworden ist. Was hier feststeht ist die Thatsache des Schuldgefühls und von hier aus wird auf Freiheit im sittlichen Handeln geschlossen. Hier ist die Schuld, richtiger das Schuldgefühl, der Erkenntnisgrund der Freiheit. Der Schluß kommt zu stande auf Grund des aus dem Rechtsleben entlehnten Obersatzes:

Keine Schuld ohne Freiheit. Es ist aber die Frage, ob diese Uebertragung ohne weiteres zulässig ist. Giebt es auch im Rechtsleben keine Schuld ohne Freiheit, so ist damit doch noch keineswegs entschieden, ob es nicht im sittlichen Leben Schuld ohne Freiheit giebt.

1.

Stellen wir für das Gebiet des sittlichen Lebens die Frage, die im Rechtsleben unbedingt verneint wird: Giebt es Schuld ohne Freiheit? so ist zunächst zu untersuchen, ob die Begriffe Schuld und Freiheit in der Ethik sich decken mit den gleichen Begriffen der juristischen Praxis.

Was bedeuten die Begriffe Schuld und Freiheit im Rechtsleben? Jede Schuld wird herbeigeführt durch eine Uebertretung der Rechtsordnung. Ist ein Mensch auf gewaltsame Weise ums Leben gekommen, so liegt darin ein Thatbestand vor, der mit der Rechtsordnung im Widerspruch steht. Um zu entscheiden, ob den Thäter die Schuld des Mordes trifft, ist die Frage zu beantworten: hat er den gewaltsamen Tod des Menschen durch eine freiwillige, vorsätzlich und mit Ueberlegung ausgeführte Handlung herbeigeführt? Hat er aus Notwehr gehandelt, so ist ihm keine Schuld beizumessen; denn er ist durch den Erschlagenen selbst zu seiner That gezwungen; die Handlung war nicht freiwillig; ihm fehlte die physische Freiheit. Hat er in sinnloser Wut oder bei gestörten Geisteskräften die blutige That begangen, so kann er ebenfalls nicht wegen Mordes verurteilt werden; denn er hat die verbrecherische Handlung nicht vorsätzlich und mit Ueberlegung ausgeführt; er war nicht Herr seiner geistigen Kräfte; ihm fehlte die intellektuelle Freiheit.

Im Rechtsleben gilt als Voraussetzung der Schuld die physische und die intellektuelle Freiheit. Die physische Freiheit ist ein lediglich negativer Begriff; sie bezeichnet die Abwesenheit jedes äußeren Zwanges. Dagegen ist die intellektuelle Freiheit in eminentem Sinne eine positive Größe. Sie besteht in der Fähigkeit, vorsätzlich und mit Ueberlegung zu handeln. Vorsätzlich ist eine Handlung, wenn sie sich auf einen bewußten Zweck richtet. Die Fähigkeit, sein Handeln durch Zwecke leiten zu lassen, hebt den

Menschen über das Tier empor. Während die Tiere entweder durch unbewußte Instinkte oder durch anschauliche Vorstellungen in ihrem Thun bestimmt werden, besitzt der Mensch das Vermögen, die materiellen wie die geistigen Werte, durch die sein Wille angezogen wird, sich als Zwecke vorzustellen, die er durch überlegtes Handeln zu verwirklichen imstande ist. Die Zweckvorstellungen sind die wirksamen Motive für sein Handeln; durch sie wird sein Wille mit zwingender Notwendigkeit bestimmt und geleitet. Unsere Zwecke zwingen unser Wollen. Es ist das die Form, welche das Kausalitätsgesetz im Bereich des vernünftigen Willens annimmt.

Um unsere Zwecke zu erreichen, bedürfen wir geeigneter Mittel. Jeder Zweck kann nur erreicht werden als Wirkung einer bestimmten Ursache. Es kommt für uns darauf an, durch unser Handeln den natürlichen Verlauf von Ursachen und Wirkungen so zu modifizieren, daß unser Zweck als die letzte Wirkung einer Reihe von Ursachen hervorspringt. Die Ursachen, auf deren Abfolge wir bestimmenden Einfluß üben, sind die Mittel zur Erreichung unseres Zweckes[1]). Indem wir den natürlichen Mechanismus von Ursache und Wirkung mit Bewußtsein unserem Zweck unterordnen, handeln wir mit Ueberlegung.

Die Fähigkeit, vorsätzlich und mit Ueberlegung zu handeln, bezeichnen wir als Freiheit, weil darin die Möglichkeit gegeben ist, zwischen verschiedenen Zwecken und verschiedenen Mitteln zu wählen. Es ist uns möglich, den Wert der verschiedenen Zwecke für uns abzuschätzen, und die verschiedenen Mittel daraufhin zu prüfen, ob sie zur Durchführung des gewählten Zweckes geeignet sind. „Freiheit ist die Fähigkeit eines Wesens, durch besonnene Wahl zwischen verschiedenen Motiven in seinen Handlungen bestimmt zu werden"[2]). Diese Fähigkeit besitzen wir infolge unserer Ausstattung mit der Vernunft. Wer im Gebrauch seiner Vernunft behindert ist, ist unzurechnungsfähig, weil er außer stande ist, den Wert seiner Zwecke und die Zweckmäßigkeit seiner Mittel richtig

---

[1]) s. Niebergall, Die Heilsnotwendigkeit des Kreuzestodes Christi. Z. f. Th. u. K. 1897. S. 463 f.

[2]) Wundt, Ethik² S. 462.

abzuschätzen. Ein vernünftiger Mensch vermag dagegen seine Mittel seinen Zwecken und seine Zwecke seinen Mitteln anzupassen. M. a. W. er weiß, was er will, und er kann, was er will; denn er will nur, was er weiß und kann. Damit ist die Freiheit bezeichnet, die im Rechtsleben bei Feststellung einer Schuld vorausgesetzt wird. Sie besteht in der Fähigkeit, vernunftgemäß zu handeln, d. h. erreichbare Zwecke zu setzen und sie mit geeigneten Mitteln zu verfolgen. Ein Angeklagter muß schuldig gesprochen werden, wenn er einen durch das Strafgesetzbuch bezeichneten, der Rechtsordnung widersprechenden Thatbestand als bewußten Zweck ins Auge gefaßt und mit geeigneten Mitteln herbeigeführt hat, — einerlei ob er selbst seine Handlungsweise als Schuld empfindet oder nicht.

Hiermit treffen wir auf den Hauptunterschied zwischen dem rechtlichen und dem sittlichen Begriff der Schuld. Schuld im sittlichen Sinne liegt nur da vor, wo sie gefühlt wird. Dieser Unterschied ist begründet in dem verschiedenen Charakter der Rechtsordnung und des Sittengesetzes. Während die Rechtsordnung ihre alle verpflichtende Kraft gewinnt durch die Auktorität der mit den Mitteln äußeren Zwanges ausgestatteten Staatsgewalt, verpflichtet das sittliche Gebot nur den, der ihm mit seinem Gewissen zustimmt. Ein moralisches Gebot gilt für mich nur, wenn ich selbst mich ihm unterworfen fühle. Es ist der Ausdruck dessen, was ich selbst für gut und recht halten muß. Ist die Verpflichtung durch das moralische Gesetz eine innerliche, so kann auch die Wirkung einer Uebertretung des sittlichen Gebotes nur eine innerliche sein. Sie kann nicht durch andere festgestellt, sondern nur von dem Thäter selbst empfunden werden. Dem juristischen Begriff der Schuld entspricht der sittliche des Schuldgefühls.

Die eigentümliche Art der sittlichen Verpflichtung bedingt einen von dem rechtlichen verschiedenen Freiheitsbegriff. Indem das sittliche Gesetz den Menschen innerlich verpflichtet, ist seine Forderung eine unbedingte, während das Rechtsgesetz als solches — sofern es nicht zugleich Sittengesetz ist — nur eine bedingte Verpflichtung bedeutet. Es vermag seinen Anspruch nur zu stützen durch Androhung einer Strafe, die im Verlust irgend welcher Rechtsgüter, im schlimmsten Falle des Lebens besteht. Wem das

Gut, das er durch eine verbotene Handlung zu gewinnen oder zu verteidigen hofft, mehr wert ist als das Gut, das er durch die angedrohte Strafe verliert, der ist durch nichts an dem Bruch der Rechtsordnung gehindert. Ein naheliegendes Beispiel ist das Duell. Einige Jahre Festungshaft sind für den Duellanten ein viel zu geringes Uebel, als daß ihn dieser Verlust an Freiheit an der Verteidigung seiner Ehre auf dem einzigen nach seiner Anschauung möglichen Wege hindern könnte. Ebenso schlägt der Revolutionär sein Leben geringer an als die Freiheit, die er durch seine hochverräterische That zu erringen hofft. Unter diesen Bedingungen hat das Rechtsgesetz als solches seine verpflichtende Kraft verloren; die Verpflichtung durch dasselbe ist also nur eine bedingte. Dagegen ist das sittliche Gesetz unbedingt verpflichtend; es fordert unter allen Umständen Gehorsam, und jeder Ungehorsam ist durch das Gefühl der Schuld begleitet, welcher Art und Stärke auch immer die Motive sein mögen, die ihn herbeigeführt haben. Frei im sittlichen Sinne ist demnach nur ein Mensch, der *in jedem Falle* kann, was er *soll*.

Ist diese Freiheit schon gegeben mit der Fähigkeit, vorsätzlich und mit Ueberlegung zu handeln? Für die Erfüllung der durch die Rechtsordnung auferlegten Pflichten genügt diese Fähigkeit, weil die Rechtsordnung — wenigstens auf dem Gebiet des Strafrechts, das allein mit dem Sittengesetz in Analogie gestellt werden kann — ausschließlich negative Leistungen fordert. Sie bezeichnet durch das Strafgesetz denjenigen Thatbestand, der nicht als bewußter Zweck durch überlegtes Handeln herbeigeführt werden darf. Dadurch wird also lediglich die Menge der uns zur Auswahl stehenden Zwecke eingeschränkt. Wenn jemand die Fähigkeit besitzt, zwischen verschiedenen Zwecken zu wählen, so liegt damit für ihn die Möglichkeit vor, die durch das Strafgesetz untersagten Ziele bei seiner Auswahl von vornherein außer Rechnung zu lassen. Dagegen fordert das Sittengesetz positive Leistungen, die unter Umständen nur mit Aufopferung eigner Vorteile möglich sind. Verbietet die Rechtsordnung, zum Schaden eines andern zu lügen, so fordert das Sittengesetz, die Wahrheit zu sagen, selbst zu eignem Schaden. Hierzu reicht die Fähigkeit, nach bewußten Zwecken

zu handeln, nicht aus. Denn jeder Zweck bedeutet für uns einen Wert. Hier aber sollen wir greifbare Werte fahren lassen, um einen unbekannten Zweck zu verwirklichen. Die Zweckvorstellung kann also nicht als wirksames Motiv eintreten.

Die intellektuelle Freiheit ist demnach zur Erfüllung des sittlichen Gesetzes unzureichend. Ja, es läßt sich nachweisen, daß zur Erfüllung der sittlichen Verpflichtung eine durchaus anders geartete Kraft erforderlich ist. Indem das sittliche Gesetz uns unbedingt verpflichtet, erhebt es den Anspruch, daß die von ihm geforderte Leistung in allen Fällen vor jedem andern Zweck den Vorrang behaupten soll. Diese Leistung gilt als der unbedingt höchste Zweck, dem alle andern Zwecke sich unterordnen müssen. Die Handlung, zu der das sittliche Gesetz uns verpflichtet, darf also niemals einem andersartigen Zweck als Mittel untergeordnet werden. Für die Rechtsordnung ist es gleichgültig, ob ich eine Zeugenaussage mache, um der Gerechtigkeit zum Siege zu verhelfen oder um einen gehaßten Gegner zu verderben, wenn nur materiell die Wahrheit dabei an den Tag kommt. Da können also immerhin fremdartige Zwecke als Motive für die Erfüllung der rechtlichen Forderungen eintreten. Hinge aber von dem Eintreten solcher Motive der Gehorsam gegen das sittliche Gebot ab, so wäre dessen Erfüllung lediglich ein Ergebnis zufälliger Absichten; es würde nicht erfüllt werden, wenn der Zweck, zu dessen Erreichung die durch dasselbe geforderte Leistung als Mittel dient, wegfiele. So lange das sittliche Gebot aus Rücksicht auf einen andersartigen Zweck und nicht um seiner selbst willen erfüllt wird, ist seine Erfüllung nicht für alle Fälle gesichert, sondern von zufälligen Bedingungen abhängig. Es hätte damit den Charakter einer unbedingten Verpflichtung eingebüßt. Die sittliche Freiheit als die Fähigkeit, das moralische Gesetz in jedem Falle zu erfüllen, ist mithin nur da vorhanden, wo die durch dasselbe geforderte Leistung ein Zweckmotiv von solcher Stärke darstellt, daß es alle entgegenwirkenden Motive zu überwinden imstande ist. Frei gegenüber dem sittlichen Gesetz ist ein Mensch, der fähig ist, das Gute zu thun um des Guten willen. Während die intellektuelle Freiheit in der Fähigkeit besteht, zwischen verschiedenen Zwecken eine Auswahl zu

treffen unter dem Gesichtspunkt: was ist nützlich und was ist schädlich? und die Mittel zu wählen unter der Rücksicht: was ist zweckmäßig und was ist zweckwidrig? — so ist für die sittliche Freiheit bei der Wahl von Zwecken wie von Mitteln nur die eine Erwägung maßgebend: was ist gut und was ist böse?

Weil das Gute oft mit dem Nützlichen oder Zweckmäßigen zusammenfällt und das Böse sich häufig zugleich als schädlich oder zweckwidrig erweist, so tritt leicht eine Verwechslung der sittlichen mit der intellektuellen Freiheit ein. Ein junger Mann steht vor der Wahl eines Berufes. Dieser Beruf stellt seinen Lebenszweck dar. Er hat sich zu entscheiden, ob er zum Zweck seines Lebens machen will, sich ein großes Vermögen zu erwerben oder eine einflußreiche Stellung im Staatsdienst auszufüllen oder durch wissenschaftliche Thätigkeit zu dem Ruhm eines Gelehrten zu gelangen oder ein Landgut zu bewirtschaften. Er wird seine Entscheidung nicht dem Zufall überlassen, sondern die Gründe gegen einander abwägen, die für den einen Beruf und gegen den andern sprechen. Bringt er dabei lediglich seine persönlichen Neigungen und Fähigkeiten in Anschlag, indem er fragt: welcher Beruf paßt für mich am besten und durch welchen ist mir das angenehmste Leben gesichert? und entscheidet sich aus diesem Grunde dafür, Kaufmann zu werden, um rasch ein großes Vermögen zu erwerben, so ist diese Entscheidung das Ergebnis seiner intellektuellen Freiheit. Sieht er aber von seinen individuellen Neigungen ab, indem er fragt: in welchem Beruf kann ich mit meinen Fähigkeiten das meiste Gute wirken? und verzichtet schweren Herzens auf die Beamtenlaufbahn, um als Kaufmann im Ausland sich ein großes Vermögen zu erwerben, weil er sich verpflichtet fühlt, für seine verwitwete Mutter und eine Reihe unversorgter Geschwister den Lebensunterhalt zu beschaffen, so bewährt er in dieser Entscheidung seine sittliche Freiheit. Nun wird bei einer solchen Entscheidung wohl niemals der eine oder der andere Gesichtspunkt ausschließlich maßgebend sein; es werden sich vielmehr in weitaus den meisten Fällen Gründe der Zweckmäßigkeit mit sittlichen Motiven verbinden, um sie herbeizuführen. Daher ist in der Regel die sittliche Freiheit so eng mit der intellektuellen verschlungen, daß sie

nur in sehr seltenen Fällen als allein den Ausschlag gebend wahrnehmbar wird.

Nichtsdestoweniger ist sie von der intellektuellen Freiheit scharf zu scheiden. Sie besteht in der Fähigkeit, in allen Fällen den Willen dem innerlich verpflichtenden Gebot gemäß zu bestimmen. Wer in jedem Fall kann, was er soll, der ist frei. Giebt es nun ein Schuldgefühl ohne diese Freiheit? So ist das Problem zu stellen oder mit andern Worten: Ist es möglich, daß ich mich bei einer Uebertretung des mich persönlich verpflichtenden Sittengesetzes schuldig fühle, auch wenn ich nicht kann, was ich soll?

2.

Schuld im sittlichen Sinne wird festgestellt durch das Urteil des Gewissens. Man darf ohne Bedenken das Schuldgefühl mit dem „bösen Gewissen" identifizieren. Um das Wesen der sittlichen Schuld festzustellen, hat man daher in eine Untersuchung der Gewissensvorgänge einzutreten; doch ist dieselbe streng auf diejenigen Erscheinungen zu beschränken, die sich im Gefolge einer bewußten Uebertretung des sittlichen Gesetzes zeigen.

Die Untersuchung der Gewissensvorgänge ist ungemein schwierig, da man dabei lediglich auf Selbstbeobachtung angewiesen ist. Alle Selbstbeobachtung ist aber unsicher und gefährlich zugleich. Bei der Vivisektion der eignen Seele zerstört man entweder mit roher Hand zarte Triebe und heilige Regungen oder man vermeidet sorgfältig die Untersuchung solcher Stellen, deren Berührung wehe thut. Die Schwierigkeit wie die Gefahr ist am größten bei der Untersuchung des bösen Gewissens. Wer unter dem Druck eines starken Schuldgefühls steht, hat weder Lust noch Fähigkeit, das eigne Innenleben mit theoretischem Interesse zu beobachten. Richtet man aber seine Aufmerksamkeit auf den Vorgang, wie er sich in der Reproduktion durch das Gedächtnis darstellt, so liegt für den Beobachter — zumal wenn ihm die Freiheit zum Problem geworden ist, die Gefahr nahe, Reflexionen damit zu vermischen, die nicht unmittelbar zum Wesen des bösen Gewissens gehören, sondern nur mittelbar durch dasselbe angeregt werden.

Das Wesentliche in der Erscheinung des bösen Gewissens



tritt am deutlichsten hervor in der Gewissensqual des zur Reue erwachten Verbrechers. Eine Schilderung derselben, die von Philosophen wie Kuno Fischer und Theologen wie Reischle und Seeberg als wahr anerkannt wird, hat Shakespeare im 5. Akt von Richard III. gegeben. Wir nehmen diese Schilderung zum Ausgangspunkt unserer Untersuchung:

O feig Gewissen, wie du mich bedrängst!
Das Licht brennt blau. 'S ist tiefe Mitternacht!
Mein schauerndes Gebein deckt kalter Schweiß.
Was fürcht' ich denn? mich selbst? Sonst ist hier niemand.
Richard liebt Richard: *das heißt, Ich bin Ich*.
Ist hier ein Mörder? Nein. — Ja, *ich bin hier*.
So flieh! — Wie? vor dir selbst? Mit gutem Grund:
Ich möchte rächen. Wie? mich an mir selbst?
Ich liebe mich ja selbst. Wofür? für Gutes,
Das je ich selbst hätt' an mir selbst gethan?
O leider nein! *Vielmehr haß' ich mich selbst*,
Verhaßter Thaten halb, durch mich verübt.
Ich bin ein Schurke, — doch ich lüg, ich bins nicht.
Thor, rede gut von dir! — Thor, schmeichle nicht!
Hat mein Gewissen doch viel tausend Zungen,
Und jede Zunge bringt verschiednes Zeugnis,
Und jedes Zeugnis straft mich einen Schurken.
Meineid, Meineid, im allerhöchsten Grad,
Mord, grauser Mord im fürchterlichsten Grad,
Jedwede Sünd', in jedem Grad geübt,
Stürmt an die Schranken, rufend: *Schuldig*! *schuldig*!
Ich muß verzweifeln. — *Kein Geschöpfe liebt mich*,
Und sterb ich, wird sich keine Seel erbarmen;
Ja, warum solltens andre? *Find' ich selbst*
In mir doch kein Erbarmen mit mir selbst.

Sehen wir ab von der Voraussetzung des Gewissensurteils, dem lebendigen Gedächtnis der bösen Thaten, und seiner regelmäßigen Begleiterscheinung, der quälenden Furcht vor einem unbekannten Unheil, so erkennen wir die drei Grundzüge des Schuldgefühls, die der Dichter mit großer Kraft und Wahrheit hervortreten läßt.

1. Anklage wie Urteil des Gewissens richtet sich nicht gegen die einzelnen Handlungen, sondern gegen die ganze Persönlichkeit;

die Thaten treten als Kläger auf wider ihren Thäter. Das Gewissen beherrscht mit unwiderstehlicher Gewalt sein Gedächtnis und hält ihm durch dasselbe mit tausend Zungen seine Thaten vor, sodaß er sich auf Grund derselben als einen Schurken beurteilen muß. Es sagt ihm nicht: Was du gethan hast, ist schlecht, sondern: Weil du das gethan hast, bist du schlecht. Auf Grund seiner Handlungen stellt es den Unwert seiner Persönlichkeit fest. Wenn Seeberg[1]) behauptet: „Das Objekt, auf das sich die Thätigkeit des Gewissens bezieht, sind unsere Handlungen", so ist demgegenüber zu sagen: nach der von Shakespeare, dem „großen Gewissensdichter", wie Seeberg selbst ihn nennt, gegebenen Schilderung sind nicht unsere Handlungen, sondern unsere Persönlichkeit das Objekt der richtenden Thätigkeit des Gewissens. Die Handlungen bilden nur die Veranlassung derselben, indem sie den Erkenntnisgrund für den Unwert unserer Persönlichkeit abgeben.

2. Wie das eigne Ich das Objekt, so ist es auch das Subjekt der richtenden Thätigkeit des Gewissens. Das Ich ist gespalten in ein richtendes und ein gerichtetes Ich, und das richtende entzieht dem gerichteten Ich die natürliche Liebe und Achtung. Es gelingt dem Schuldigen nicht, sich einzureden: „Ich bin ich d. h. ich liebe mich selbst", vielmehr ist das eigne Ich gezwungen, sich selbst zu hassen. Darum bildet das Gewissen mit seinem Urteil eine inappellabele Instanz. Ich muß dem Richter, der mich verurteilt, unbedingt Recht geben; denn ich bin es selbst, der mich richtet.

3. Der Maßstab, an dem das Ich seinen eignen Unwert mißt, ist der Wert anderer Persönlichkeiten. Mit der eignen Achtung muß der Schuldige zugleich sich die Liebe der andern Menschen aberkennen. Er fühlt sich ihrer Achtung und ihres Erbarmens nicht wert und kann darum nicht daran glauben. Er muß sich selbst aus der sittlichen Gemeinschaft ausschließen und hat damit

[1]) Gewissen und Gewissensbildung. Erlangen 1896. S. 11. Seeberg selbst verrät eine richtige Einsicht in den Sachverhalt, wenn er S. 16 sagt: „durch die Thatsache des Gewissens [wird dem Selbstbewußtsein] die genauere Bestimmung gegeben, daß der Mensch sich seiner selbst als gut oder böse bewußt wird" — auf Grund seiner Handlungen, fügen wir hinzu.

das Gefühl, als ob alle Menschen den Unwert seiner Persönlichkeit kennten, wie er selbst ihn kennt, und ihn haßten, wie er selbst sich haßt. Diese Beziehung auf die sittliche Gemeinschaft, die im Gewissensurteil vorliegt, darf nicht außer Acht gelassen werden, wie es bisher fast immer geschehen ist.

Der Dichter, der die Seelenbewegungen zu klarer Darstellung bringen will, ist gezwungen, die Farben etwas stark aufzutragen. Das Gericht des Gewissens vollzieht sich nicht so sehr in klaren Begriffen, wie in dunklen Vorstellungen und unbestimmten Gefühlen. Aber die soeben als charakteristisch hervorgehobenen Züge des Schuldgefühls lassen sich in den einfachen Aeußerungen des kindlichen Gewissens wiedererkennen. Nehmen wir einen häufig vorkommenden Fall als Beispiel. Ein Knabe im Alter von etwa acht Jahren hat in Gemeinschaft mehrerer Altersgenossen aus des Nachbars Garten Aepfel gestohlen. Nachdem der Streich gelungen und die Aepfel verzehrt sind, stellt sich zunächst ein Gefühl der Enttäuschung ein; der wirkliche Genuß hat nicht der Vorstellung entsprochen, die er sich vor der That davon gemacht hat. Zugleich regt sich die Furcht vor der Strafe. Er hat das Gefühl, als müßten alle Menschen um sein Vergehen wissen. Dadurch bekommt sein Wesen etwas Scheues und Unsicheres, das aufmerksamen Eltern sofort auffallen wird. Wird er vom Vater zur Rede gestellt: „Wo bist du denn gewesen?", so antwortet er zuerst wahrscheinlich: „Oh nirgends". Muß er auf eindringliches Fragen sein Vergehen eingestehen, so wird er zunächst versuchen, sich zu entschuldigen: „Die andern Jungens haben mich mitgenommen". Wenn der Vater darauf fragt: „Sollst du thun, was die andern Jungens thun oder was ich dir sage?", so schweigt er. Ist aber zufällig unter seinen Mitschuldigen einer gewesen, der ihm von den Eltern bei anderer Gelegenheit als nachahmenswertes Beispiel hingestellt ist, so verfehlt er nicht zu bemerken: „Müllers Karl ist auch mit dabei gewesen". Aber er selbst sieht diese Entschuldigung so wenig als stichhaltig an, daß er auf die Frage: „Darfst du dich nach Müllers Karl richten, wenn er thut, was ich dir verboten habe?" schweigen muß.

Was hierin am deutlichsten hervortritt, ist die im Gewissens-

urteil vorliegende Beziehung auf die andern Glieder der sittlichen Gemeinschaft. Der Knabe sucht sich zu entschuldigen, indem er sich als gleichwertig mit seinen Gefährten hinstellt. Es ist dieselbe Entschuldigung, mit der er sich seinem eignen Gewissen gegenüber zu rechtfertigen sucht; er würde sich ohne Frage noch viel schuldiger vorkommen, wenn er keine Mitschuldigen hätte. Das Gewissen zwingt ihn, seinen Wert mit dem Wert seiner Genossen zu vergleichen, und die Gewissensqual ist um so leichter, je weniger ihr Wert den seinen überragt. Indem er aber nicht seine That, sondern seine Persönlichkeit mit den andern Knaben vergleicht, zeigt er ferner, daß es sich in seinem Gewissensurteil nicht um den Wert einer einzelnen Handlung, sondern um den Wert seines ganzen Ich handelt, und dem entspricht das Schlußurteil seines Vaters, das nicht lautet: „Du hast schlecht gehandelt", sondern: „Du bist ein schlechtes Kind; denn du bist ungehorsam gewesen und hast gestohlen". Wenn der Knabe weder auf dieses Urteil noch auf die Vorhaltungen des Vaters, durch die er immer wieder an die unbedingt verpflichtende Auktorität des sittlichen Gesetzes erinnert wird, eine andere Antwort hat als Schweigen, so geht daraus hervor, daß sein eignes Ich denselben zustimmt, darum eben bilden sie für ihn eine inappellabele Instanz. Sein Ich ist gespalten in ein richtendes und ein gerichtetes, und mit dem ersteren identifiziert sich der Vater. Dieses bessere Ich verachtet und haßt das schlechtere. Daraus erklärt es sich, daß der Knabe trotz seiner guten Vorsätze: „Ich wills auch ganz gewiß nicht wieder thun", durch deren Beteuerung er sich zuletzt vor der drohenden Strafe zu retten sucht, dieselbe doch als völlig verdient hinnimmt. Man kann sogar die Beobachtung machen, daß sie bei starkem Schuldgefühl geradezu als eine Wohlthat empfunden wird; es wird dadurch der Haß und die Verachtung gegen das eigne Ich ausgelöst, indem dieses in einen leidenden Zustand versetzt wird, während bei Erlaß der Strafe die Selbstverachtung eine Steigerung erfährt.

Hiernach ist das Schuldgefühl das Gefühl vom Unwert der eignen Persönlichkeit, der durch das Ich auf Grund einer Uebertretung des sittlichen Gesetzes als Haß und Verachtung erregender Gegensatz zu dem Wert der anderen Glieder der sittlichen Gemeinschaft festgestellt

wird. Aus diesen Grundzügen sind alle regelmäßigen Merkmale der Gewissensqual mit Leichtigkeit zu erklären. Wenn das Gedächtnis die Thatsachen, die dem Gewissensurteil als Grundlage dienen, merkwürdig treu und lebendig bewahrt, auch bei objektiver Geringfügigkeit, so ist der Grund dafür darin zu finden, daß diese Thatsachen eben als Merkmale für den Unwert des Charakters für das eigene Empfinden eine hervorragende Wichtigkeit haben. Aus dem Haß und der Verachtung, mit der das Ich sich gegen sich selbst kehrt, entspringt die Furcht vor einem unbekannten Unheil, die den Schuldigen mit quälender Unruhe peinigt; er hat das Gefühl: so wie er sich selbst haßt und verachtet, so muß der Haß und die Verachtung der ganzen Welt sich gegen ihn kehren. Weil das Gewissen unsern eignen Unwert immer irgendwie am Wert anderer Menschen mißt, so ist es erklärlich, wie das Schuldgefühl von dem Glauben begleitet ist, alle Menschen müßten um unsern Unwert wissen, wie wir selbst darum wissen. Darum ist es uns, als ob aller Menschen Blicke auf uns gerichtet seien und jeder uns „von der Stirne ablesen" müßte, was wir begangen haben. In eben demselben Umstande aber ist es begründet, daß wir, um uns vor uns selbst zu entschuldigen, nach andern Menschen suchen, die in gleicher Lage ebenso gehandelt hätten wie wir. Es ist dies die einzige Art, wie wir uns verteidigen können gegen eine Gewissensanklage, die sich nicht auf ein unvorsätzliches Versehen oder eine bloße Unbehutsamkeit gründet, sondern auf eine vorsätzliche und überlegte Uebertretung des sittlichen Gesetzes.

Ist nun in dem Gefühl vom Unwert der eignen Persönlichkeit, wie ihn das eigne Ich auf Grund einer Uebertretung des sittlichen Gesetzes im Gegensatz zum Wert der andern Glieder der sittlichen Gemeinschaft feststellt, *in jedem Fall* das Bewußtsein der sittlichen Freiheit enthalten? M. a. W. ist dieses Gefühl unmöglich ohne das Bewußtsein: Du konntest, was du solltest; aber du hast nicht gewollt? Daß dieses Bewußtsein *in gewissen Fällen* in dem Gefühl vom Unwert der eignen Persönlichkeit enthalten sein kann, ist nicht zu bestreiten; thatsächlich wird es häufig darin enthalten sein. Dann zeigt der Unwert der Persönlichkeit sich eben darin, daß wir nicht gewollt haben, obwohl wir

konnten. Aber hier handelt es sich um die Frage, ob es in jedem Falle als integrierendes Moment darin enthalten sein muß, und diese Frage läßt sich nicht schlechthin bejahen; denn das Gefühl vom Unwert der eignen Persönlichkeit kann sich mit vollem Recht auch dann einstellen, wenn wir dem sittlichen Gebot nicht gehorchen konnten, trotzdem wir wollten. Das Urteil über uns selbst würde dann lauten: ich bin nichts wert; denn ich kann nicht, was ich soll und was andere Menschen können. Also unmittelbar ist das Bewußtsein der sittlichen Freiheit im Schuldgefühl nicht enthalten. Es bleibt aber zu untersuchen, ob es vielleicht in den nächsten Voraussetzungen des Schuldgefühls enthalten ist.

Diese notwendigen Voraussetzungen des Schuldgefühls sind, entsprechend den drei Grundzügen desselben: das Bewußtsein der persönlichen Verpflichtung, das Bewußtsein der persönlichen Verantwortlichkeit, das Bewußtsein des Zusammenhanges mit der sittlichen Gemeinschaft. Ohne das Bewußtsein der persönlichen Verpflichtung kann das Ich nicht als sein eigner Richter auftreten; es besitzt den sicheren Maßstab für seinen Wert nur in der Zustimmung zu dem Guten, das ihm durch das „du sollst" des sittlichen Gesetzes als Leistung zugemutet wird. Ohne das Bewußtsein der persönlichen Verantwortlichkeit kann das Ich nicht auf Grund seiner Handlungen seinen eignen Unwert anerkennen; dazu gehört die Ueberzeugung, daß ich selbst der Thäter meiner Thaten bin. Das eigne Ich muß der letzte zureichende Grund der Thaten sein, die als Erkenntnisgrund meines Wertes sich geltend machen. Wenn der eigne Unwert als Gegensatz zu dem Wert anderer sittlicher Persönlichkeiten empfunden wird, so ist dafür das Gefühl der Zugehörigkeit zu einer sittlichen Gemeinschaft die unmittelbare Voraussetzung; ohne dieses Gemeinschaftsgefühl fehlt überhaupt jede Möglichkeit, den Wert der Persönlichkeit zu schätzen. Denn jeder Wert ist eine relative Größe; es müssen andere Werte da sein, auf die er bezogen werden kann. Von dem Wert einer Persönlichkeit kann daher nur die Rede sein, wenn andere Persönlichkeiten da sind, zu deren Wert er als Minderwert oder Ueberwert in Beziehung gesetzt werden kann. Steckt nun in einer dieser drei Voraussetzungen des Schuldgefühls das Bewußtsein der sittlichen Freiheit?

3.

Es ist hier zunächst der berühmte Schluß zu untersuchen, der auf das Gefühl der sittlichen Verpflichtung den Glauben an die sittliche Freiheit gründet. Er ist mit dem Namen Kant's verknüpft und lautet in der gewöhnlich citierten Form: du kannst; denn du sollst. Du fühlst dich durch das sittliche Gesetz verpflichtet, folglich mußt du es auch erfüllen können; ohne diesen Glauben wäre das Gefühl der Verpflichtung widersinnig. Sofern man aus dem Gefühl der Verpflichtung damit nichts weiter folgern will als die Notwendigkeit, überhaupt an die sittliche Freiheit zu glauben, ist gegen diesen Schluß nichts einzuwenden. Wenn er aber besagen soll: in dem Bewußtsein der Verpflichtung durch ein bestimmtes sittliches Gebot ist das Bewußtsein der Fähigkeit, eben dieses Gebot zu erfüllen, enthalten, so setzt er sich mit dem psychologischen Thatbestande in offenen Widerspruch. Das Bewußtsein der persönlichen Verpflichtung kann zusammenbestehen mit dem deutlichen Gefühl der Unfähigkeit, das sittliche Gebot zu erfüllen, und dabei wird eben diese Unfreiheit als persönliche Schuld empfunden.

Die kürzeste und ergreifendste Schilderung dieses Seelenzustandes giebt Paulus Röm 7, 7—24. Paulus fühlt sich innerlich verpflichtet durch das Gebot: Du sollst nicht begehren. Ausdrücklich erklärt er, daß er mit seinem inwendigen Menschen dem Gebot zustimmt; er weiß, daß das Gesetz gut ist. Er hat es also durchaus frei in seinen Willen aufgenommen und doch wird der Schluß: ich kann, weil ich soll — auch wenn er ihn zu ziehen versuchte — durch die Thatsachen unerbittlich widerlegt. Er kann bei seiner fleischlichen Gesinnung das Gute nicht vollbringen, wenn er es auch soll und will. Im Gegenteil, gerade unter dem Zwang des Gesetzes vereinigt sich mit den widerstrebenden Begierden ein eigensinniger Trotz, ihn am Guten zu hindern. „Nicht was ich will, das vollbringe ich, sondern was ich hasse, das thue ich." Er will, was er soll; aber er kann nicht, was er will. Mit dem Gefühl der Verpflichtung ist für ihn also keineswegs das Bewußtsein der Freiheit gegeben, und doch empfindet er den Unwert

seiner Persönlichkeit in voller Stärke. Denn was in der Klage: „ich elender Mensch, wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes“ hervorbricht, ist nichts anderes als die Qual des Schuldgefühls, die Verachtung gegen sich selbst und die Empfindung der Strafwürdigkeit.

In genauer Analogie zu den Erlebnissen des Paulus stehen die Erfahrungen Luthers. Beide bemühen sich, die Forderungen einer Religion zu erfüllen, die ihnen in der Form eines sittlichen Gesetzes aufgenötigt ist; Paulus trachtet nach pharisäischer Korrektheit in der Erfüllung des Gesetzes und Luther nach mönchischer Werkgerechtigkeit. Aber beide sind nicht mit den äußeren Leistungen zufrieden, sondern suchen dem Sinn und Geist des Gesetzes zu entsprechen. Paulus müht sich ab, dem Gebot zu gehorchen: Du sollst nicht begehren, und Luther quält sich, das Gesetz zu erfüllen aus Liebe zu dem Gesetz [1]). Luther war ins Kloster gegangen, damit er fromm würde und einen gnädigen Gott kriegte. Die Bedingung für die Erlangung der Gnade Gottes war nach der Lehre der Kirche Reue über die begangenen Sünden. Durch das Studium der Scholastiker war ihm der Gedanke zur grundlegenden Wahrheit geworden, daß die rechte Reue in der Liebe ihre Quelle habe; es war ihm daher selbstverständlich, daß der echten Reue die Liebe zum Gesetz, zum Willen Gottes vorangehen müsse [2]). Damit war ihm das Gebot: „Du sollst lieben Gott deinen Herrn von ganzem Herzen und von ganzem Gemüt und aus allen Kräften“ zum unbedingt verpflichtenden Gesetz geworden [3]). Aber nun

[1]) Hoc et scholastici dicunt, quod homo sit difficilis ad bonum et pronus ad malum, et tamen audent dicere, non esse peccatum in opere bono, quasi difficultas, quae impedit hilarem et liberam legis dilectionem, non officiat, quominus legi Dei satisfiat, quae non nisi puro et libero amore impletur. Resolutiones Luth. super propositionibus suis Lipsiae disputatis. E. A. lat. III. 259. W. A. II. S. 412.

[2]) Deinde etiam Scholasticorum sententia est, contritionem fieri oportere in caritate; ergo caritas prior contritione. At caritas amor est legis et voluntatis divinae. Resol. Luth. super propos. Lips. E. A. lat. III. 274. W. A. II. S. 422.

[3]) Necesse est hoc mandatum impleri: „Diliges dominum deum tuum ex toto corde, ex tota anima tua, ex totis viribus“ ita ut nec iota nec apex

muß er mit Entsetzen erfahren, daß er außer stande ist, Gott zu lieben um Gottes Willen. Er merkt immer wieder, daß unter all seinem heißen Bemühen, durch die Liebe zu Gott echte Reue in sich zu erzeugen und damit der Gnade Gottes würdig zu werden, „der böse Unflat verborgen ist, den die doctores amorem sui nennen, so der Mensch umb Furcht der Höllen und Hoffnung des Himmels fromm ist“[1]). Je mehr er versucht, seine Seele auf die

praetereatur. At cum ex Apostolo Ro 7 probaverimus, peccatum et concupiscentiam in membris repugnare legi dei, clarum est, quod nec ex toto corde nec ex tota anima nec ex totis viribus diligere ullus possit. Ubi enim concupiscentia in corde, in anima, in viribus est, ibi non totum cor, non tota anima, non totae vires diligunt et per hoc tantum peccant, quantum ibi reliqua est concupiscentia seu peccatum. Ibid. E. A. lat. III. 269. W. A. II. 419.

[1]) „Und erneue in mir einen willigen Geist.“ Ein krummer Geist ist des Fleisches und Adams Geist, der in allen Dingen sich in sich selbs beuget, das Seine suchet, der ist uns angeboren. Der richtige Geist ist der gute Wille, strack zu Gott gerichtet, allein Gott suchend, der muß von neu gemacht werden und eingegossen von Gott in das Innerste unsers Herzens, das nit ein Trügnis sei in unserm Geiste, sondern aus gantzem Grund Gottis Willen libhabet werde. — — — „Und mit dem freiwilligen Geiste mach mich feste.“ Das ist, mit dem heiligen Geiste, der do macht freiwillige Menschen, die nit aus peinlicher Furcht oder unordentlicher Liebe Gott dienen. Denn alle, die ihm aus Furcht dienen, sein nit beständig und fest, denn also lange die Furcht währet. Ja sie sein gezwungen und mit Widderwillen ihm dienen, also das sie, wenn kein Hölle oder Straf wäre, nichts dieneten. Also die auch aus Liebe des Lohnes oder Gutes Gott dienen, sein auch nit beständig; denn wenn sie wüßten kein Lohn oder wenn das Gute abgeht, hören sie auch auf. Diese alle haben nit Freude am Heile Gottes, auch nit ein rein Herz, nit ein richtigen Geist, sondern seind ihr eigene Liebhaber uber Gott. Die aber aus gutem richtigen Willen Gott dienen, seind feste in Gottes Dienste; es gehe hir oder dar, süß oder sauer. Denn sie seind mit einem adlichem, freiwilligem, fürstlichen, ungezwungen Willen fest und beständig gemacht von Gott. Die 7 Bußpsalmen 1517. E. A. 37. S. 395. 96. W. A. I 191. Die Hauptstelle findet sich in derselben Schrift: „Und ist nit in seim Geiste irgend ein Trügnis.“ Das ist, das ihn selbs sein Herz nit betrüge, so er außen fromm scheinet und sich selber nit anders denn fromm achtet, und Gottes Liebhaber, so doch inwendig die Meinung falsch ist und nit Gott umb Gottes willen, sondern umb seins selbs willen dienet und fromm ist.

Liebe zu Gott zu stimmen, desto klarer wird es ihm, daß er ihn im Grunde nicht liebt, sondern sein Gesetz haßt, weil er es fürchtet[1]. Durch die Thatsachen der Erfahrung wird er daran verhindert, von seinem Sollen auf sein Können zu schließen, und in dem klaren Bewußtsein seiner Unfreiheit empfindet er gerade den Unwert seiner Persönlichkeit. Diese Unfreiheit drückt ihn als eine Schuld, um derentwillen er verzweifeln muß[2]).

Ueber ganz gleichwertige Erfahrungen berichtet Augustin, wenn

---

Welcher böser falscher betrüglicher List allermeist verführt die großen scheinenden und geistlich Menschen, die umb ihres fromms Lebens willen und viel guter Werk furchtlos stehen, und nit wahrnehmen ernstlich ihres Geistes und innerlich Meinung, auch nit wollen zu Sinnen nehmen, daß dieser betrüglicher schädlicher List keinen Menschen frei läßt, sondern ganz geistgründig in allen ist, allein aus Gnaden Gottes ausgetrieben wird. Darum heißt er es ein List im Geist, nit ein List, den der Mensche thue und mit Wissen erdenke wider sich oder ein andern, sondern den er leidet und ihm angeboren ist, der sich mit gutem Leben läßt decken und schmücken, das der Mensch will wähnen, er sei rein und frei. So liegt erst der böse Unflat darunder, den nennen die Doktores amorem sui, amorem dei concupiscentiae, so der Mensch um Furcht der Höllen oder Hoffnung des Himmels, und nit um willen Gottes fromm ist. Das ist aber schwer zu erkennen, noch schwerlicher los zu werden; und als beid nit denn durch Gnade des heiligen Geistes geschehen mag. E. A. 37 S. 359. W. A. I. 107.

[1]) Stat ergo sententia, quod sine gratia lex occidit et auget peccatum, etsi foris cohibet manum, tamen intus eo magis invitum accendit animum. Cum ergo peccator, ante gratiam iussus peccata sua discutere, necessario legis dei memor sit, contra quam peccavit, necesse est, ut concupiscentias refricet et legem odiat, quam sola gratia diligere facit. Ita fit, ut hypocrita fiat et peior quam prius, dum simulat se odisse peccata, quae vere nec odit nec odisse potest, nisi legem prius dilexerit, immo plus iam diligat peccata quam prius, atque idipsum, si auderet, sine dubio fateretur et ipse. Resol. Luth. super proposs. suis Lips. disp. Concil. III. E. A. lat. III 273. 74. W. A. II. 422.

[2]) Am kürzesten und klarsten bringt Luther seine Stimmung zum Ausdruck in den bekannten Strophen:

> Dem Teufel ich gefangen lag,
> Im Tod war ich verloren,
> Mein Sünd mich quälte Nacht und Tag,
> Darin ich war geboren;
> Ich fiel auch immer tiefer drein,

er sie auch unter ganz verschiedenen Lebensverhältnissen gemacht hat. Er ist überwältigt durch das Lebensideal der katholischen Kirche[1]). Sie hatte in der Askese und Weltflucht ihrer Mönche und Jungfrauen, ihrer Bischöfe und Witwen die Herrschaft über die Sinnlichkeit und die zerstreuenden Einflüsse irdischer Berufsthätigkeit verwirklicht, die seit der durch Ciceros Hortensius empfangenen Anregung das Ziel seiner Wünsche und Gebete war. Seitdem er, dem Manichäismus entfremdet, durch Ambrosius über den Anstoß, den er an der Gottesvorstellung des Alten Testamentes nahm, hinausgeführt war und durch die Lektüre der Neuplatoniker seinen Skepticismus überwunden hatte, trat ihm dieses Ideal immer mehr als ein gebietendes „du sollst" entgegen. Es wird für ihn zur sittlichen Pflicht, sich von seiner Geliebten loszusagen und seinen Beruf samt Ehre und Verdienst aufzugeben, und diese Pflicht gewinnt durch die Vorbilder von Persönlichkeiten, die zeitlich und räumlich in seiner nächsten Nähe die schwere Entscheidung treffen, die Auktorität eines sittlichen Gebotes, von dessen Erfüllung

---

Es war kein Guts am Leben mein
Die Sünd hat mich besessen.

Mein guten Werk, die galten nicht,
Es war mit ihnen verdorben,
Der frei Will haßte GottsGericht, (= Gesetz)
Er war zum Guten erstorben;
Die Angst mich zu verzweifeln trieb,
Daß nichts denn Sterben bei mir blieb,
Zur Hölle mußt ich sinken.

Diese Verse dürfen um so mehr als Ausdruck der eignen Erfahrungen Luthers gelten als sie nicht einem für den kirchlichen Gebrauch gedichteten Lehrlied angehören; vielmehr ist das Lied gleich dem kurz vorher gedichteten „Ein neues Lied wir heben an" ein spontaner Ausbruch des Dankgefühls, das Luther beseelte. Man darf es daher nicht durch die kirchliche Erbsündenlehre kommentieren, sondern durch diejenigen Schriften Luthers, in denen er seine Erfahrungen am frischesten darstellt, wie die oben citierte Auslegung der 7 Bußpsalmen von 1517. Zu dem ganzen Abschnitt vergl. die vortrefflichen Ausführungen von Herrmann, Die Buße des evangelischen Christen. Z. f. Th. u. K. I. 1891. S. 31 f.

[1]) Vgl. R. Schmid, Zur Bekehrungsgeschichte Augustins. Z. f. Th. u. K. 1897. S. 82.

der zeitliche und ewige Wert seiner Persönlichkeit abhängt[1]), und trotz dieser zwingenden Verpflichtung kann er nicht, was er soll und was er will. Er will, was er soll; aber er kann nicht, was er will. Entsetzt steht er vor dieser monströsen Erscheinung. Der Weg, mit Gott sich zu verbünden und auch die Erreichung des Ziels fällt zusammen mit dem Willen, dieses Ziel zu erreichen. Freilich kommt es dabei auf ein festes und reines Wollen an. Aber eben dies fehlt ihm. Auf dem Gebiet des geistigen Lebens ist Wollen und Können identisch, sobald das Wollen nur ganz und ungeteilt ist[2]); aber er kann nicht wollen, wie er wollen möchte. Sein Wille ist geteilt zwischen Wollen und Nichtwollen, und er erkennt in dieser Geteiltheit einen geistigen Defekt. Also steht hier dem klaren Bewußtsein zu sollen das deutliche Gefühl gegenüber, nicht wollen zu können wie man soll, und eben diese Krankheit der Seele empfindet er als persönliche Schuld. Um ihretwillen fühlt er nagende Scham[3]) und erhebt er gegen sich selbst die heftigsten Anklagen[4]). Wir machen bei Augustin mithin dieselbe Beobachtung wie bei Paulus und Luther: es ist ihm der Schluß

[1]) Confessiones VIII 17. 18.

[2]) Ego fremebam spiritu indignans indignatione turbulentissima, quod non irem in placitum et pactum tecum, Deus meus, in quod eundum esse omnia ossa mea clamabant, et in coelum tollebant laudibus: et non illuc ibatur navibus aut quadrigis aut pedibus, quantum saltem de domo in eum locum ieram, ubi sedebamus. Nam non solum ire, verum etiam pervenire illuc, nihil erat aliud quam velle ire, sed velle fortiter et integre; non semisauciam hac atque hac versare et iactare voluntatem, parte assurgentem cum alia parte cadente luctantem. Confess. VIII. 19.

[3]) Ita rodebar intus et confundebar pudore horribili vehementer, cum Pontianus talia loqueretur. Confess. VIII. 18.

[4]) Sic aegrotabam et excruciabar accusans memetipsum solito acerbius nimis, ac volvens et versans me in vinculo meo, donec abrumperetur totum quo iam exiguo tenebar, sed tenebar tamen. Et instabas tu in occultis meis, Domine, severa misericordia, flagella ingeminans timoris et pudoris, ne rursus cessarem. Confess. VIII. 25 vergl. dazu: VIII 17: Tunc vero, quanto ardentius amabam illos, de quibus audieram salubres affectus, quod se totos tibi sanandos dederant, tanto exsecrabilius me comparatum eis oderam. S. Harnack, Dogmengeschichte III[1] S. 105: Mit dem ganzen Gewicht der Verantwortung empfand Augustin diesen Zustand.

vom Sollen auf das Können durch die harten Thatsachen der Erfahrungen verboten, ohne daß dadurch sein Schuldgefühl irgendwie gemildert würde.

Es mag hier noch einmal nachdrücklich darauf hingewiesen werden, daß es sich in allen drei Fällen lediglich um die Feststellung eines psychologischen Phänomens handelt, dessen Thatsächlichkeit ganz unabhängig ist von der Erklärung, die jene Männer selbst dafür versuchen. Sie kommen nicht etwa durch die Lehre von der Erbsünde dazu, an eine Schuld ohne Freiheit zu glauben; sondern weil sie sich schuldig fühlen, ohne frei zu sein, konstruieren sie den Begriff der Erbschuld, vorausgesetzt, daß man denselben mit Recht bei ihnen findet [1]). Jedenfalls ist durch die Erfahrungen jener Heroen der Sittlichkeit dargethan, daß der Schluß „Du kannst; denn du sollst", für den einzelnen Fall nicht zu Recht besteht.

4.

Im Gewissensurteil ist das Ich gezwungen, sich selbst zu richten auf Grund einer Uebertretung des sittlichen Gesetzes. Diese Uebertretung ist der Erkenntnisgrund für den Unwert des gerichteten Ich. Als solcher kann sie aber nur wirksam werden, wenn sie ihren zureichenden Grund eben in diesem verurteilten Ich findet. „Ich war es, der wollte; ich war es, der nicht wollte; ich, ich wars", muß Augustin in seinen Gewissensnöten gestehen, und eben darum muß er sich verurteilen. Das Schuldgefühl setzt das Bewußtsein voraus, daß wir selbst die Thäter unserer Thaten sind. Das ist unter dem Gefühl der persönlichen Verantwortlichkeit zu verstehen. Hieraus zieht Schopenhauer [2]) folgenden Schluß: „Da die Verantwortlichkeit eine Möglichkeit, anders gehandelt zu haben, mithin Freiheit, auf irgend eine Weise voraussetzt, so liegt in dem Bewußtsein der Verantwortlichkeit mittelbar auch das der Freiheit." Wenn Freiheit so viel bedeuten soll

[1]) Es verdient doch ernste Beachtung, daß Paulus seinen Röm 7 geschilderten Zustand mit den Gedankenreihen von Röm 5 $_{12}$ ff. nicht in die entferntesten Beziehungen setzt.

[2]) Grundlage der Moral. § 10 Ausg. von 1860 S. 175.

wie die Möglichkeit, anders gehandelt zu haben, so ist dieser Schluß nicht richtig. Die Möglichkeit anders zu handeln setzt das strafende Gewissen für die Vergangenheit nicht notwendig voraus. Gerade in den Fällen, in denen das Schuldgefühl am schwersten und quälendsten auf uns lastet, begründet das Gewissen sein Urteil: „Du bist schlecht“ nicht mit dem Satz: „Du hast nicht gehandelt, wie du solltest und konntest“, sondern es urteilt: „Du bist schlecht, weil du nicht handeln konntest, wie du solltest“ [1]). Nur unter dieser Voraussetzung kann es uns die widersittliche Handlung als Erkenntnisgrund für den Unwert unsers Charakters vorhalten. Denn dieser Grund ist nur dann zwingend, wenn wir in der Handlung eine notwendige Aeußerung unsers Wesens erkennen müssen. Nur an seinen eignen Früchten können wir den Baum erkennen, an den Früchten, die seine Natur mit Notwendigkeit hervorbringt, und das Qualvolle der Gewissensrüge besteht gerade in dem Bewußtsein, daß wir so handeln mußten und nicht anders handeln konnten, wie wir gehandelt haben und doch nicht handeln durften. Wir müssen uns sagen: wenn du wieder in derselben Versuchung wärest, du würdest wieder dieselbe verabscheuungswürdige That begehen [2]). „Weit entfernt, uns die Notwendigkeit unserer Handlungen auszureden, straft uns das Ge-

[1]) K. Fischer hat das Gewissen richtig belauscht, wenn er sagt (Ueber die menschliche Freiheit [2] 1888 S. 39): Als ob die Gewissensstimme, wenn sie mir eine schlimme Handlung vorwirft, nur sagte: „sie war nicht notwendig, diese Handlung, du hättest anders handeln können und sollen, handle also das nächstemal besser!“ Mit einem solchen Gewissen hat man es leicht und vertröstet sich, wie die Kinder, wenn sie sagen: „ich will es nicht wieder thun“. Das Gewissen redet anders und kennt keine solche Ausflüchte. Es sagt: „diese schlimme Handlung ist, wie du selbst, ganz deine Art, notwendig, da du bist wie du bist, während du anders sein könntest und solltest!“

[2]) Schopenhauer citiert aus Walter-Scott, St. Ronans Well (Die Freiheit des Willens V S. 88): Geht und überlaßt mich meinem Schicksale. Ich bin das elendeste und abscheulichste Geschöpf, das je gelebt hat, — mir selber am abscheulichsten. Denn mitten in meiner Reue flüstert mir etwas heimlich zu, daß, wenn ich wieder wäre, wie ich gewesen bin, ich alle Schlechtigkeiten, die ich begangen habe, abermals begehen würde, ja noch schlimmere dazu.

wissen mit dem Bewußtsein eben dieser Notwendigkeit" [1]).

Das wird so häufig verkannt, weil man das „böse Gewissen" mit der gewöhnlichen Reue verwechselt, eine Verwechslung, deren sich in hohem Maße Spinoza schuldig macht. Er definiert den Gewissensbiß als „Unlust, verbunden mit der Idee eines vergangenen Dinges, das unerwartet eingetroffen ist" [2]) und Reue als „Unlust, begleitet von der Idee einer That, die wir aus freier Entschließung des Geistes gethan zu haben glauben" [3]). Diese Definitionen verwirren die Begriffe in der denkbar schlimmsten Weise; denn etwa das Gegenteil ist richtig. Reue ist die Unlust, begleitet von der Idee einer That, deren Folgen anders ausgefallen sind als wir erwartet haben. Im gewöhnlichen Sprachgebrauch bezeichnet dieses Wort nichts als den Aerger und Verdruß darüber, daß wir bei unserer Ueberlegung vor der That uns über den Wert der Motive getäuscht haben. Wir meinten, auf dem gewählten Wege den größten Vorteil am sichersten zu erreichen, und jetzt erkennen wir, daß wir bei unserer Berechnung wesentliche Faktoren außer Ansatz gelassen haben, sodaß der erwartete Vorteil ausbleiben oder wohl gar das Gegenteil sich einstellen mußte. Die Unlust über diesen Irrtum nennen wir gewöhnlich Reue. Nun setzt das böse Gewissen immer mit dieser Reue ein; denn erfahrungsgemäß erscheint uns vor einer Uebertretung des sittlichen Gesetzes der dadurch zu gewinnende Vorteil viel größer, als er sich nachher herausstellt [4]). Aber trotzdem ist beides fundamental

---

[1]) Kuno Fischer a. a. O. S. 40.

[2]) Ethik. III. Teil. XVII.

[3]) ibid. P. III. Def. XXVII.

[4]) Sehr fein hat Shakespeare auch hier wieder die Gewissensvorgänge beobachtet und dargestellt in dem Gespräch der beiden Mörder (Richard III 1. Aufz. 4. Sc.), die eben im Begriff sind, den Herzog von Clarence umzubringen. „1. Mörder: Wie ist dir nun zu Mute? 2. M.: Meiner Treu, es steckt immer noch ein Bodensatz von Gewissen in mir. 1. M.: Denk an den Lohn, wenns gethan ist. 2. M.: Recht, er ist des Todes. Den Lohn hatt' ich vergessen. 1. M.: Wo ist dein Gewissen nun? 2. M.: Im Beutel des Herzogs von Gloster. 1. M.: Wenn er also seinen Beutel aufmacht, uns den Lohn zu zahlen, so fliegt dein Gewissen heraus. 2. M.: Es thut nichts, laß es laufen — — 1. M.: Wie aber, wenn es sich wieder bei dir einstellt?" Sobald der Lohn für die blutige That gezahlt

verschieden. Reue ist Verdruß über die unerwarteten Folgen unserer Handlungen; das Schuldgefühl ist der Schmerz über den in uns liegenden Grund unserer Thaten. In der Reue wirkt nun immer das Bewußtsein mit: Bei genauerer Ueberlegung und sorgfältigerer Berechnung aller Umstände hätte ich meine Handlungen so einrichten können, daß die ungünstigen Folgen vermieden wären. Es handelt sich eben um einen Fehler im Gebrauch der intellektuellen Freiheit. Da nun die sittliche Freiheit immer nur mit der intellektuellen zusammen wirksam wird, so kommt man zu der Täuschung, als ob die sittlichen Uebertretungen gerade so zu vermeiden gewesen wären, wie die intellektuellen Fehler. M. a. W. man nimmt die Reue, welche die letzteren begleitet, für das Schuldgefühl, das sich einstellt, wenn die sittliche Freiheit versagt[1]).

ist, stellt sich die Reue ein. Vor der That hatte die Phantasie der Begierde den Wert dieses Lohnes stark übertrieben; nach der That sinkt der eingebildete Wert des leidenschaftlich begehrten Gutes auf den wirklichen des gewonnenen Gutes herab. Es stellt sich eine lebhafte Enttäuschung ein, und während das Motiv, das zur That trieb, seinen Reiz verloren hat, wirken die Gegenmotive in voller Stärke fort. Die Folgen der That sind anders ausgefallen als wir erwartet haben; darum stellt sich die Reue ein, und in die Unlust der Reue verhäkelt sich die Qual des Schuldgefühls.

[1]) Die Verwechslung von Reue und Schuldgefühl beeinträchtigt Kants Darstellung der Gewissensvorgänge (Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre § 13). Seine Schilderung des Schuldgefühls paßt auf jedes Reuegefühl, weil Kant nicht erkannt hat, daß es sich im Gewissensurteil nicht um den Unwert einer einzelnen Handlung, sondern um den Unwert der ganzen Persönlichkeit handelt. Daher konnte Schopenhauer (Grundlage der Moral § 9) die Kantische Darstellung durch folgende Erwägung zu persiflieren versuchen: Wenn ich für einen Freund gutmütiger Weise mich verbürgt habe, und nun am Abend mir deutlich wird, welche schwere Verantwortlichkeit ich da auf mich genommen habe, und wie es leicht kommen könne, daß ich dadurch in großen Schaden gerate, da tritt ebenfalls in meinem Innern der Ankläger auf und auch ihm gegenüber der Advokat, der meine übereilte Verbürgung durch den Drang der Umstände, der Verbindlichkeiten, durch die Unverfänglichkeit der Sache, ja durch Belobung meiner Gutmütigkeit zu beschönigen sucht, und zuletzt auch der Richter, der unerbittlich das Urteil „Dummer Streich!" fällt, unter dem ich zusammensinke. Damit ist zwar erwiesen, daß die juridisch-dramatische Form, unter der Kant das Wirken des Gewissens darstellt, nicht zum Wesen der Sache gehört, indem jede Ueberlegung einer praktischen Angelegenheit in dieser Form verlaufen kann. Aber zugleich tritt gerade durch

Wird das Schuldgefühl als quälende Empfindung vom Unwert der eignen Persönlichkeit scharf unterschieden von der Reue als dem Verdruß über die unerwarteten Folgen einer Handlung, so müßte man es als irreführend ansehen, wenn in jedem Fall das Bewußtsein darin enthalten wäre: mein Charakter, dessen Unwert mir durch die Uebertretung des sittlichen Gesetzes offenbar wird, könnte ein anderer sein, wenn ich gewollt hätte. Daß es den Charakter bestimmende Willensentscheidungen giebt, soll nicht geleugnet werden; aber in ihren Hauptzügen ist die Entwicklung des Charakters durch Faktoren bestimmt, die von unserm eignen Handeln unabhängig sind.

Der wesentlichste Faktor für die Gestaltung des Gesamtzustandes unserer Persönlichkeit, aus dem die unsittlichen Handlungen mit Notwendigkeit entspringen, sind die Naturanlagen, die dem Menschen von der Geburt an durch Vererbung eigen sind. Die augustinisch-lutherische Lehre von der Erbschuld hält sich daher insofern ganz auf dem Boden der Erfahrung, als wir thatsächlich den angeerbten Zustand der Persönlichkeit als Schuld empfinden, sobald eine widersittliche Handlung daraus entspringt, und wo die Voraussetzungen der Kirchenlehre Geltung haben, daß der im Schuldgefühl zum Bewußtsein kommende Unwert der Persönlichkeit in der ewigen Verdammnis durch die ihm entsprechende Herabsetzung des Lebenswertes als objektive Wahrheit zur Anerkennung gebracht wird, kann man sich der Konsequenz nicht entziehen, daß „auch dieselbige angeborene Seuche und Erbsünde wahrhaftiglich Sünde sei und verdamme alle unter Gottes ewigen Zorn." Eine von juristischen Voraussetzungen ausgehende Kritik dieser Lehre kann höchstens ihre theologische Formulierung treffen, muß aber den psychologischen Thatbestand unberührt lassen. Solche Voraussetzungen wirken störend auf Ritschl's[1]) Kritik der Erbsündenlehre, wenn er behauptet: „Nicht bloß die einzelnen Handlungen, sondern auch die böse Angewöhnung oder den bösen Hang können

Schopenhauer's Beispiel der Unterschied dieser Art von Reue von dem Schuldgefühl klar hervor. Das Gewissen urteilt niemals „Dummer Streich!" ebensowenig „Schlechter Streich!", sondern immer nur „Schlechter Mensch!"

[1]) Rechtfertigung und Versöhnung III [3] 319.

wir uns nur zurechnen, wenn wir in der einzelnen Handlung die Probe der Selbständigkeit des Willens erkennen." Es kommt eben beim Schuldgefühl gar nicht darauf an, ob wir uns eine böse Handlung oder einen bösen Hang bei vernünftiger Ueberlegung zurechnen müssen, sondern die Empfindung vom Unwert unserer Persönlichkeit kommt über uns, ohne, ja gegen unsere vernünftigen Erwägungen.

Aber es ist Ritschl's Verdienst, im Anschluß an Schleiermacher einen zweiten Faktor in der Charakterentwicklung kräftig zur Geltung gebracht zu haben. Durch seine Lehre vom Reich der Sünde kann die kirchliche Lehre von der Erbsünde nicht ersetzt werden; aber sie findet darin ihre notwendige Ergänzung. Das sittliche Gepräge der Persönlichkeit ist in hohem Maße bestimmt durch die Wechselwirkung, in der ihr Wille mit dem bösen Willen anderer steht. Indem die Sünden anderer uns ein böses Beispiel geben oder sündige Gegenwirkungen hervorrufen, vor allem aber abstumpfend auf unsere sittliche Aufmerksamkeit und unser sittliches Urteil wirken, dienen sie dazu, unsern Charakter in derjenigen Richtung zu befestigen, deren Unwert uns durch eine krasse Verletzung des sittlichen Gesetzes zum Bewußtsein kommt.

Neben diesen beiden Faktoren, die zur Bildung unserer Persönlichkeit in ihrem spezifischen Wert oder Unwert wirksam sind, ist aber ein dritter nicht außer Acht zu lassen, der durch die materialistische Geschichtsbetrachtung der Sozialdemokratie in falscher Einseitigkeit betont wird, wenn sie jeden Menschen, wie er jeweilig ist, als Produkt der wirtschaftlichen Verhältnisse bezeichnet. So verkehrt in solcher Einseitigkeit diese Anschauung ist, so wenig kann man doch den hervorragenden Einfluß der wirtschaftlichen Verhältnisse auf die Charakterbildung eines Menschen übersehen; dieselben Anlagen entwickeln sich verschieden bei ackerbautreibender Bevölkerung und verschieden beim großstädtischen Proletariat, verschieden in einer seefahrenden Nation und verschieden in einem Bergvolk; der heiße Süden bildet andere Charaktere als der rauhe Norden; der monarchische Rechtsstaat begünstigt andere Tugenden und Laster als die Despotie oder die Republik. Die wirtschaft-

liche und politische Lage eines Volkes oder eines Standes schafft ganz besondere Bedingungen für die Charakterbildung seiner Angehörigen; es giebt Nationallaster und Standessünden, die eben hierin begründet sind.

Eine Handlung, die uns das Gewissen als Erkenntnisgrund für den Unwert unserer Persönlichkeit vorhält, muß die notwendige Folge unsers Charakters sein; die drei Faktoren, durch die unser Charakter entscheidend bestimmt ist, sind aber von unserm eignen Willen unabhängig. Das Schuldgefühl würde also in vielen Fällen eine große Täuschung bedeuten, wenn darin das Bewußtsein notwendig enthalten wäre: mein Charakter könnte ein anderer sein, wenn ich gewollt hätte. Daß es Fälle giebt, wo dieses Bewußtsein sich mit dem Schuldgefühl verbindet, soll nicht bestritten werden; wir behaupten nur, daß es ihm nicht *wesentlich* ist.

5.

Es giebt ein Schuldgefühl, zu dessen Voraussetzungen das Bewußtsein der sittlichen Freiheit nicht gehört. Der Mensch kann den Unwert seiner Persönlichkeit empfinden auf Grund der Uebertretung eines sittlichen Gebotes, das zu erfüllen er sich außer stande fühlt. Er hat nicht gekonnt, was er sollte, und eben deswegen fühlt er sich schuldig. In der persönlichen Erfahrung ist also die sittliche Freiheit als vorausgehende Bedingung des Schuldgefühls nicht nachzuweisen. Trotzdem ist mit demselben der Glaube an die Möglichkeit, so handeln zu können, wie wir sollen, so fest verbunden, daß man sich entschlossen hat, die Freiheit, die man im eignen Bewußtsein nicht nachweisen kann, jenseits der persönlichen Erfahrung zu suchen. Man postuliert einen Akt der Freiheit, sei es einen geschichtlichen, sei es einen übergeschichtlichen, durch den der Charakter, dessen Unwert im Schuldgefühl zum Bewußtsein kommt, Ausschlag gebend bestimmt sein soll.

Augustin faßt den moralischen Zustand, in dem er zugleich will und nicht will und darum nicht kann, was er soll, eben den Zustand, in dem ihm der Unwert seiner Persönlichkeit zum Bewußtsein kommt, als Strafe auf, die ihn als einen Sohn Adams

infolge der freien That seines Urvaters trifft[1]). Er fühlt sich schuldig, ohne sich persönlich frei zu fühlen; da ihm aber Schuld ohne Freiheit undenkbar ist, so zieht er zur Erklärung die über seine persönliche Erfahrung hinausliegende That Adams herbei, durch die sein eigener sündiger Zustand bedingt ist; alle Menschen haben in lumbis Adae gesündigt. Aber dadurch setzt er sich in Widerspruch mit dem psychologischen Thatbestande; denn ist der Unwert seiner eignen Persönlichkeit in der freien That Adams begründet, so kann derselbe nicht größer oder geringer sein als der Unwert aller Menschen, die mit ihm von Adam abstammen; alle Menschen müssen also gleich schlecht sein und müssen sich gleich schuldig fühlen[2]). Das ist aber nicht der Fall; vielmehr erscheint uns unter dem Druck des Schuldgefühls der Unwert der eigenen Persönlichkeit immer als Gegensatz zu dem Wert anderer Personen. Das tritt in Augustins Bekenntnissen deutlich genug hervor. Er liebt seinen Freund Alypius wegen seiner der Tugend äußerst günstigen Charakteranlage, bei der ihn weder Menschenfurcht noch Frauenreize auf sündige Wege treiben konnten[3]). Desgleichen nennt er den Nebridius einen sehr guten und sehr keuschen Jüngling[4]). Wenn er sich vor den Jünglingen schämt, von denen Pontian ihm erzählt, so vergleicht er sich nicht mit ihnen, wie sie als Christen geworden, sondern wie sie als Heiden gewesen sind;

---

[1]) Confess. VIII 22: Nec plene volebam, nec plene nolebam. Ideo mecum contundebam, et dissipabar a meipso. Et ipsa dissipatio me invito quidem fiebat, nec tamen ostendebat naturam mentis alienae, sed poenam meae. Et ideo non iam ego operabar illam, sed quod habitat in me peccatum de supplicio liberioris peccati, quia eram filius Adam.

[2]) Hier — und nicht in dem Begriff der Erbschuld — ist der schwache Punkt der kirchlichen Lehre von der Erbsünde zu finden, und hier ist Ritschl mit seiner Kritik vollkommen im Recht: „Drittens ist die Annahme von Stufenunterschieden des Bösen in den einzelnen Personen, welche aus praktischen Rücksichten für uns ganz unentbehrlich ist, unvereinbar mit der Satzung der Erbsünde, welche für alle Nachkommen Adams den gleich hohen Grad des sündigen Hanges behauptet.“ Rechtf. und Vers. III[3]. 320.

[3]) Confess. VI. 11: et diligebat me multum, quod ei bonus et doctus viderer; et ego illum propter magnam virtutis indolem, quae in non magna aetate satis eminebat.

[4]) Confess. VI. 6: adolescens valde bonus et valde castus.

seine natürliche Schwachheit empfindet er als Minderwertigkeit im Vergleich mit ihrer Willensstärke[1]).

Der modernste Vertreter derer, die eine übergeschichtliche Freiheit postulieren als den Charakter entscheidend bestimmend, ist Schopenhauer, der Kants Lehre vom empirischen und intelligiblen Charakter weiterbildet und damit sich den Gedanken Plato's und Origenes' von einem überzeitlichen Fall der Seelen nähert[2]). Schopenhauer weist mit logischer Schärfe nach, daß alle Handlungen eines Menschen als notwendige Aeußerungen seines Charakters unter Einwirkung der jedesmaligen Motive angesehen werden müssen, daß der Satz gilt: Operari sequitur esse. Die Handlungen eines Menschen können also nicht anders sein als sie sind; aber der Mensch selbst kann ein anderer sein. Im Operari kann die Freiheit nicht liegen, also muß sie im Esse liegen. Wie diese im Esse liegende Freiheit zu denken ist, sagt Schopenhauer nicht. Er überläßt es dem Leser, die Konsequenz zu ziehen, daß der empirische Charakter eines Menschen durch einen Akt der intelligiblen Freiheit bestimmt sein müsse.

[1]) Confess. VIII. 17. 18.

[2]) Grundlage der Moral § 10: Aber so strenge auch die Notwendigkeit ist, mit welcher bei gegebenem Charakter, die Thaten von den Motiven hervorgerufen werden, so wird es dennoch keinem, selbst dem nicht, der hievon überzeugt ist, je einfallen, sich dadurch diskulpieren und die Schuld auf die Motive wälzen zu wollen: denn er erkennt deutlich, daß hier, der Sache und den Anlässen nach, also objektive, eine ganz andere, sogar eine entgegengesetzte Handlung sehr wohl möglich war, ja eingetreten sein würde, wenn nur Er ein Anderer gewesen wäre. Daß er aber, wie es sich aus der Handlung ergiebt, ein Solcher und kein Anderer ist — das ist es, wofür er sich verantwortlich fühlt: hier, im Esse liegt die Stelle, welche der Stachel des Gewissens trifft. — — — Daher wird vom Gewissen zwar auf Anlaß des Operari doch eigentlich das Esse angeschuldigt. Da wir uns der Freiheit nur mittels der Verantwortlichkeit bewußt sind, so muß, wo diese liegt, auch jene liegen: also im Esse. Vergl. dazu: Die Freiheit des Willens V. S. 94, sowie S. 97: Die Freiheit, welche daher im Operari nicht anzutreffen sein kann, muß im Esse liegen. Es ist ein Grundirrtum, ein ὕστερον πρότερον aller Zeiten gewesen, die Notwendigkeit dem Esse und die Freiheit dem Operari beizulegen. Umgekehrt im Esse allein liegt die Freiheit, aber aus ihm und den Motiven folgt das Operari mit Notwendigkeit: und an dem, was wir thun, erkennen wir, was wir sind.

Aber diese Erklärung wird durch das Moment als falsch erwiesen, das an der Erklärung Augustins richtig ist. Sucht man wie der letztere die Freiheit, die im Schuldgefühl notwendig vorausgesetzt sein soll, in der sittlichen Qualität Adams, so verschwinden alle Unterschiede im Wert der menschlichen Charaktere; sie sind alle durch eine That der Freiheit bestimmt; ihr Wert oder ihr Unwert ist somit derselbe. Soll die Freiheit aber im Esse jedes einzelnen liegen, so ist der Zusammenhang der Menschheit im Bösen wie im Guten aufgehoben. Jeder Charakter ist gegen alle andern unabhängig und unveränderlich. Diese Behauptung scheitert aber an dem Widerspruch der unmittelbaren Erfahrung, wonach die Thaten anderer Menschen, mit denen wir in lebendigen Beziehungen stehen, uns zum Erkenntnisgrund für den Unwert der eignen Persönlichkeit werden können. Manchen Eltern kommt der Unwert ihres Charakters erst zu drückendem Bewußtsein, wenn sie die eignen Laster vergröbert im Verhalten ihrer Kinder wiedererkennen. Ebenso fühlt sich der Erzieher mitverantwortlich für die Schandthaten seines Zöglings. Darin spricht sich das Gefühl eines Zusammenhanges der Menschen unter einander aus, durch den der Wert oder der Unwert der einzelnen Persönlichkeiten in entscheidender Weise mitbedingt wird und dieser Zusammenhang löst sich bei Schopenhauer's Anschauung auf.

Beide Erklärungen setzen die einzelne Persönlichkeit in eine falsche Beziehung zur gesamten Menschheit. Nach Augustins Anschauung ist nicht zu verstehen, wie ein Mensch zum Gefühl seines individuellen Wertes oder Unwertes kommen kann, da bei dem gleichen Unwert aller Persönlichkeiten jede Möglichkeit für die Wahrnehmung von Wertunterschieden fehlt; der Mensch kann seinen Wert nicht an andern Menschen messen, auch wenn er es wollte. Bei der Erklärung Schopenhauers ist nicht zu begreifen, warum der einzelne Mensch sich seines Unwertes durch die Thaten von Persönlichkeiten bewußt werden kann, mit denen er in gar keinem Zusammenhang steht; der Charakter ist unabhängig von allen Einwirkungen der menschlichen Gemeinschaft ein für alle Mal geprägt, und doch bin ich gezwungen, mich durch die Thaten anderer Persönlichkeiten von meinem Unwerte überführen zu lassen. Das ist ein ungelöster Widerspruch. Um zu einer richtigen Auffassung zu gelangen, ist

auf der einen Seite zu berücksichtigen, daß der als Schuld empfundene Unwert einer Persönlichkeit bedingt ist durch den Unwert aller andern Persönlichkeiten, in deren Gemeinschaft sie unauflöslich verflochten ist; die Laster der Kinder entspringen den Lästern der Eltern; die Sünden der Berufsgenossen übertragen sich durch Wechselwirkung auf alle Glieder der Gemeinschaft. Wenn ich den Unwert meiner eignen Persönlichkeit fühle, so empfinde ich zugleich den Unwert aller Menschen, die auf meine sittliche Haltung einen bösen Einfluß ausgeübt haben. Auf der andern Seite darf nicht außer Acht gelassen werden, daß der Wert der einzelnen Persönlichkeiten durchaus nicht der gleiche ist; der eigne Unwert wird als Gegensatz zum Wert anderer empfunden. Obwohl also im Schuldgefühl sich einerseits der Unwert einer ganzen Gemeinschaft ausdrückt, so hebt sich der individuelle Unwert doch scharf und bestimmt davon ab. Man wird daher dazu gedrängt, den Begriff einer Gesamtschuld zu bilden, an der die einzelnen verschiedenen Anteil haben. Wenn Schopenhauer meint, das Schuldgefühl des einzelnen weise auf eine im Esse des einzelnen liegende Freiheit zurück, so übersieht er, daß der einzelne mit seinem ganzen Sein in der Menschheit wurzelt; jenseits des bewußten Einzellebens stoßen wir nicht unmittelbar auf das Ding an sich, den Weltwillen, sondern zunächst auf den Menschheitswillen; Schopenhauer schließt zu rasch auf eine über Zeit und Geschichte hinausliegende intelligible Freiheit. Wenn dagegen Augustin die dem Schuldgefühl des einzelnen entsprechende Freiheit in der Freiheit des Urvaters der Menschheit sucht, so würdigt er nicht den näheren Zusammenhang, in dem der einzelne mit seiner Familie, seinem Stande, seinem Volke steht; der verbindende Draht zwischen dem Schuldgefühl des einzelnen und der Freiheit, die durch dasselbe vorausgesetzt wird, ist viel zu lang und daher viel zu schwach gespannt. Während Schopenhauer die Menschheit als einheitliche Größe überhaupt nicht kennt, drängt Augustin die Einheit in eine Einzelpersönlichkeit zusammen. Wir werden von der Gesamtschuld, an der die einzelnen Glieder der Menschheit verschiedenen Anteil haben, schließen müssen auf eine Gesamtfreiheit, die sich ebenfalls auf die einzelnen Persönlichkeiten verschieden verteilt. Wir suchen die dem

Schuldgefühl entsprechende Freiheit also in der von Augustin und Schopenhauer gleicherweise übersehenen Größe, in der Menschheit als vielgliedrigem Ganzen. In der Menschheit als Ganzem steckt für alle ihre einzelnen Glieder die Fähigkeit zu können, was sie sollen. Für dieses auf dialektischem Wege gewonnene Resultat soll im folgenden der empirische Nachweis geliefert werden.

6.

Im Schuldgefühl tritt eine gesetzwidrige Handlung als Erkenntnisgrund für den Unwert des Charakters auf. Dabei ist aber zugleich die deutliche Empfindung vorhanden, daß dieser Unwert durch jene That noch gesteigert ist. Sie ist nicht Erkenntnisgrund für den Unwert der Persönlichkeit, wie er unabhängig von der Uebertretung des sittlichen Gesetzes bestanden hat, sondern wie er durch sie geworden ist. Wir erkennen durch die That, daß wir schlecht gewesen und fühlen, daß wir schlechter geworden sind. Mit dem Schuldgefühl ist die Ueberzeugung verbunden, daß der Wert der Persönlichkeit durch die eigne That vermindert ist. Dem entspricht als Kehrseite der Glaube, daß eine Erhöhung des Wertes durch eigne That möglich sein muß. Wir erinnern uns an Zeiten in unserm Leben, wo uns die verabscheuenswerte Handlung nicht möglich gewesen wäre, um derentwillen das Gewissen uns jetzt verurteilt. Und wenn wir nicht verzweifeln sollen, so müssen wir hoffen, daß es wieder einmal eine Zeit in unserm Leben geben wird, wo wir können, was wir sollen. Wenn wir uns schuldig fühlen, so glauben wir, es ist möglich, daß wir können, was wir sollen. Mit dem Schuldgefühl ist also der Glaube an die Möglichkeit der sittlichen Freiheit verbunden.

Man darf noch mehr sagen. Die sittliche Beschaffenheit der Persönlichkeit, bei welcher sie kann, was sie soll, stellt sich uns als das Normale dar. Im Schuldgefühl ist das Ich zerspalten in ein richtendes und ein gerichtetes Ich. Das Ich haßt und verachtet sich selbst; das Normale aber ist, daß ich mich selbst liebe und achte. Also ist der Zustand, in dem ich nicht kann, was ich soll, nicht das Normale; denn in diesem Zustand muß ich mich verachten. Nun setzen wir das Normale mit dem Wirk-

lichen gleich; was uns als normal gilt, muß auch wirklich werden können. Wenn demnach die Empfindung vom Unwert des eignen Charakters im Schuldgefühl von dem Bewußtsein des Abnormen begleitet ist, so steckt notwendig die Ueberzeugung dahinter, daß der normale Zustand des Ich, in dem es mit sich im Einklang ist, weil es kann, was es soll, in der Wirklichkeit erreichbar sein muß.

Carlyle[1]) wendet in geistvoller Weise den Satz „Der Gesunde weiß nichts von seiner Gesundheit, sondern der Kranke" auf das geistige und wirtschaftliche Leben an. Wenn wir vollkommen gesund sind, so fühlen wir unsern Körper nicht; gesund war jener Bauer, der auf die Frage, wie seine Konstitution beschaffen sei, antwortete, er habe gar keine Konstitution. Wenn wir uns unserer Konstitution bewußt werden und über ihre Beschaffenheit und ihren Wert Erwägungen anstellen, so ist das ein Zeichen dafür, daß unsere Konstitution nicht ganz in Ordnung ist. Nun werden die meisten Menschen jederzeit das Gewicht ihres Körpers fühlen, die meisten werden also niemals ganz gesund sein; aber alle werden doch die Ueberzeugung haben, daß ein Zustand völliger Gesundheit hergestellt werden kann, zumal wir alle uns auf Perioden „einer lustigen Leichtigkeit und Elastizität zurückbesinnen, wo der Körper noch nicht das Gefängnis der Seele, sondern ihr Fahr- und Werkzeug war, gleichsam ein Geschöpf unsers Gedankens und ganz und gar fügsam ihrem Geheiß". Die völlige Gesundheit ist das Normale, folglich muß sie auch das Wirkliche werden können. Wenn wir sittlich gesund sind, so fühlen wir unser Ich nicht. Das ist eben das Schuldgefühl, daß das eigne Ich mit lähmendem Druck auf uns lastet, sodaß wir gezwungen sind, durch unser eignes Urteil seinen Unwert festzustellen. Ob wir nun auch jederzeit den Unwert unsers Ich schmerzlich empfinden, so zweifeln wir doch niemals daran, daß es einen Zustand sittlicher Gesundheit geben muß, in dem uns nicht unser Ich durch seine Minderwertigkeit niederdrückt. Das ist der Zustand, in dem wir können, was wir sollen. Dieser Zustand gilt uns als das Normale; folglich muß er auch Wirklichkeit werden können.

[1]) Socialpolitische Schriften von Th. Carlyle. Uebers. v. Pfannkuche. Herausgeg. v. Hensel. Gött. 1896. II. S. 2.

Das Schuldgefühl drängt uns zu dem Schluß, der treffend von Kant formuliert ist: wir sollen bessere Menschen sein, folglich müssen wir es auch werden können[1]). So gewiß sich die sittliche Freiheit nicht als die vorausgehende Bedingung des Schuldgefühls nachweisen läßt, so sicher wird sie unter dem Drucke des Schuldgefühls als zu erreichendes Ziel geglaubt. Es giebt kein Schuldgefühl ohne sittliche Freiheit; aber diese Freiheit ist nicht eine Thatsache der Vergangenheit, sondern eine Aufgabe der Zukunft. Wir schließen nicht: weil wir uns schuldig fühlen, müssen wir frei sein, sondern: weil wir uns schuldig fühlen, müssen wir frei werden können. Die Freiheit liegt nicht in der Vergangenheit, sondern in der Zukunft; sie ist nicht ein Gegenstand des theoretischen Wissens, sondern ein Postulat des praktischen Glaubens. Ob dieser Glaube an eine in der Zukunft erreichbare Freiheit eine Täuschung ist, darüber kann für den einzelnen nur die Erfahrung entscheiden. Aber er würde sich nicht behaupten können, wenn er in der Regel durch die persönliche Erfahrung als Täuschung erwiesen würde.

7.

Wir haben das Schuldgefühl bisher als Begleiterscheinung einer Uebertretung des innerlich und unbedingt verpflichtenden sittlichen Gesetzes aufgefaßt. Diese Uebertretung hält das Gewissen uns als Erkenntnisgrund für den Unwert unserer Persönlichkeit im Gegensatz zu dem Wert anderer Persönlichkeiten vor. Weil diese Beziehung unseres Unwertes auf den Wert der anderen Glie-

---

[1]) Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Erstes Stück. Allg. Anm.: „Wie es nun möglich sei, daß ein natürlicher Weise böser Mensch sich selbst zum guten Menschen mache, das übersteigt alle unsere Begriffe; denn wie kann ein böser Baum gute Früchte bringen? Da aber doch — ein ursprünglich guter Baum arge Früchte hervorgebracht hat und der Verfall vom Guten ins Böse — — — — nicht begreiflicher ist als das Wiederauferstehen aus dem Bösen zum Guten, so kann die Möglichkeit des letztern nicht bestritten werden. Denn ungeachtet jenes Abfalls erschallt doch das Gebot: wir sollen bessere Menschen werden, unvermindert in unserer Seele; folglich müssen wir es auch können, sollte auch das, was wir thun können, für sich allein unzureichend sein." Dieser Schluß ist richtig und unausweichlich, während der Schluß „du kannst; denn du sollst" durchaus mißverständlich und vielfach mißverstanden ist.

der einer sittlichen Gemeinschaft im Schuldgefühl gegeben ist, so kann es eintreten nicht nur anläßlich eigner Handlungen, durch die uns zum Bewußtsein kommt, daß wir schlechter sind als andere Menschen, sondern ebenso sehr anläßlich solcher Thaten anderer, durch die wir erfahren, daß sie besser sind als wir. Wir empfinden unsern eignen Unwert bei der Berührung mit Persönlichkeiten von höherem sittlichen Wert, mit Persönlichkeiten, die durch ihre Thaten und Worte sich als das erweisen, was wir sein sollten und sein möchten, d. h. in deren Leben wir unser eignes sittliches Ideal ganz oder annähernd verwirklicht sehen. Im Verkehr mit solchen Persönlichkeiten erwacht in uns das Schuldgefühl. Es tritt also auf vor jeder Uebertretung des sittlichen Gesetzes durch eigne That.

Damit taucht neben dem durch das Verhältnis von Schuldgefühl und sittlicher Freiheit gestellten Problem ein neues auf: das Verhältnis von Schuldgefühl und sittlichem Gesetz. Zur Lösung dieses Problems ist das Wesen des moralischen Gesetzes näher zu untersuchen, in erster Linie die Frage, wodurch es seine unbedingt verpflichtende Kraft gewinnt. Wir nehmen den Ausgangspunkt dieser Untersuchung bei der Thatsache, daß die Erkenntnis unserer Pflichten eine allmählich fortschreitende ist. Das sittliche Gesetz löst sich für unsere Erfahrung in eine Reihe kategorischer Imperative auf, deren verpflichtende Kraft wir nach und nach empfinden. Wir sind uns unserer sämtlichen Pflichten nicht von vornherein bewußt, sondern es tritt ein „du sollst" nach dem andern in unser Bewußtsein; aber dabei haben wir keineswegs die Empfindung, als ob es sich um eine inhaltlich neue Forderung handelte, sondern was uns als „du sollst" entgegentritt, hat uns schon immer für gut und recht gegolten. Neu ist nur die Form des kategorischen Imperativs. Das sittliche Gebot war uns schon vorher als sittliches Ideal gegenwärtig. Wir stoßen hiermit auf den Unterschied zwischen sittlichem Ideal und sittlichem Gebot. Jedes sittliche Gebot tritt zunächst als sittliches Ideal in unser Bewußtsein; ehe wir seine verpflichtende Kraft empfinden können, muß es uns als moralischer Wert aufgegangen sein. Jedes „du sollst" unsers Gewissens entwickelt sich aus einem „ich möchte" unsers Gefühls. Indem ein sittliches Gut in unsern Gesichtskreis tritt, richtet sich

unser Wunsch darauf; aber dieser Wunsch „so möchte ich sein" ist durchaus nicht identisch mit dem Gebot „so sollst du sein".

Wie findet nun das sittliche Ideal Eingang in das menschliche Gemüt und wie verwandelt es sich in das sittliche Gesetz? Das sittliche Ideal ist dem Menschen nicht angeboren. Die Anschauung der Aufklärung von einem allen Völkern und Zeiten gemeinsamen Menschheitsideal ist widerlegt durch die Erkenntnis, daß die in verschiedenen Völkern zu derselben Zeit und die in demselben Volk zu verschiedenen Zeiten geltenden sittlichen Werte sich nicht decken, sondern einen verschiedenen Charakter und eine verschiedene Geschichte aufweisen. Aber wohl ist dem Menschen die Fähigkeit angeboren, die Höhe sittlicher Werte abzuschätzen. Er besitzt in seinem sittlichen Bewußtsein einen Maßstab, der ihn fähig macht, die höhere Sittlichkeit der niederen überzuordnen. So verschieden die sogenannte Gewissensbildung sein mag, gewisse Grundzüge kehren überall wieder [1]). Ueberall wird man die Wahrheit über die Lüge, die Gerechtigkeit über die brutale Gewalt stellen, wird man Vertrauen für edler ansehen als Mißtrauen und Treue für besser als Treulosigkeit. Selbstüberwindung gilt allen mehr als ungebändigte Sinnenlust und aufopfernde Liebe mehr als schrankenlose Selbstsucht. Hierdurch ist der Mensch in stand gesetzt, das relativ höchste sittliche Ideal unter allen denen, die ihm entgegentreten, sicher herauszufinden. Damit ist die Wahrheit bezeichnet, die in dem Ausspruch Tertullians steckt: anima naturaliter christiana. Es ist darin die durch die Erfahrung durchgehends gestützte Zuversicht ausgesprochen, daß jeder nicht durch andere Rücksichten gebundene Mensch in der christlichen Moral das relativ höchste sittliche Ideal anerkennen wird.

Sittliche Werte verkörpern sich für unsere Anschauung nur

[1]) Wundt, Ethik² S. 38: „Wie alle unsere Anschauungen und Begriffe, so sind auch die sittlichen einer Entwicklung unterworfen; aber die Keime dieser Entwicklung sind von Anfang an gleichartig, und die Entwicklung selbst erfolgt, bei großer Mannigfaltigkeit im einzelnen nach übereinstimmenden Gesetzen." Wie auf intellektuellem Gebiet „trotz aller Mannigfaltigkeit der Anschauungen und Denkrichtungen doch die Allgemeingültigkeit der Denkgesetze feststeht", so giebt es auch gewisse allgemeingültige Normen für die Schätzung sittlicher Werte.

in Persönlichkeiten. Kant[1]) schlägt daher vor, zur Ausbildung des sittlichen Urteils die Biographien alter und neuer Zeit heranzuziehen und den Kindern die Beispiele rein pflichtgemäß handelnder Menschen vorzuhalten. Er ist überzeugt, daß das Bild eines Mannes, der in den schwersten Versuchungen und größten Leiden seiner Pflicht treu bleibt, den Knaben zur größten Verehrung und dem lebhaften Wunsche treiben werde, selbst ein solcher Mann sein zu können. Damit wird das kindliche Gemüt allerdings für ein bestimmtes sittliches Ideal begeistert; aber dieses Ideal ist für das Kind noch nicht ein zwingendes „du sollst". Die Umwandlung des Ideals in einen Imperativ hofft Kant zu erreichen, indem er das Kind das moralische Gesetz finden läßt, dem die von ihm bewunderten Männer durch ihr Verhalten entsprechen, und es dann anleitet, zu prüfen, ob diese Thaten allein um des Gesetzes willen geschehen sind. Indem das Kind sein Erkenntnisvermögen an dem sittlichen Gesetz erprobt und erweitert, gewinnt es Interesse und Liebe für dasselbe, ebenso wie der Naturforscher den Gegenstand seiner Untersuchung lieb gewinnt. Aber wenn das Kind auch die Grundsätze eines durch seine Gesinnung und seine Handlungen seine Verehrung fordernden Menschen in einfache Gebote fassen lernt, so ist damit doch nur erreicht, daß das sittliche Ideal in der Form eines Gesetzes dem Geiste gegenwärtig ist. Durch die gesetzliche Form, auch wenn sie durch die Zustimmung der autonomen Vernunft anerkannt ist, ist aber noch nicht das „ich möchte" unsers sittlichen Bewußtseins in das „du sollst" des Gewissens verwandelt. Kant hat hier das Ideal in gesetzlicher Form mit dem sittlichen Gesetz verwechselt.

[1]) Kritik der praktischen Vernunft. II. Teil: Methodenlehre (Kirchmann S. 185—193), vergl. dazu „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" II. Abschn. (Kirchmann S. 32 Anm.): Denn die gemeinste Beobachtung zeigt, daß wenn man eine Handlung der Rechtschaffenheit vorstellt, wie sie von aller Absicht auf irgend einen Vorteil, in dieser oder einer andern Welt, abgesondert, selbst unter den größten Versuchungen der Not oder Anlockung mit standhafter Seele ausgeübt worden, sie jede ähnliche Handlung, die nur mindestens durch eine fremde Triebfeder affiziert war, weit hinter sich lasse und verdunkle, die Seele erhebe und den Wunsch errege, auch so handeln zu können. Selbst Kinder von mittlerem Alter fühlen diesen Eindruck, und ihnen sollte man Pflichten auch niemals anders vorstellen.

Das läßt sich am einfachsten klarstellen, wenn man seine Grundsätze auf das sittliche Ideal des Christentums anwendet. Es leidet keinen Zweifel, daß das christliche Sittlichkeitsideal am leichtesten Eingang in das menschliche Gemüt findet, wenn dem Menschen die Person Christi vor die Augen gestellt wird. Der Einfluß, den das Lebensbild Christi auf die Bildung unsers sittlichen Ideals ausübt, kann kaum überschätzt werden, besonders wenn man berücksichtigt, daß seine Gestalt uns von der frühesten Kindheit an vor die Seele gezeichnet ist. Der Wunsch „so wie er möchte ich auch sein", wird dabei in jedem Kinde erweckt werden, vorausgesetzt, daß er eben als „wahrhaftiger Mensch" und nicht als der über alle menschlichen Schranken erhabene, lediglich menschlich verkleidete Gott dargestellt wird, sodaß seine Motive und Zwecke von unsern Motiven und Zwecken fundamental verschieden sind und von uns nicht angeeignet werden können. Indessen beweist die Geschichte des Sozinianismus und Rationalismus, daß das menschliche Vorbild Christi für sich eine merkliche Macht über den menschlichen Willen nicht gewinnt; beide Richtungen sind über eine sehr flache Moral bei großer Selbstgerechtigkeit nicht hinausgekommen. So gewiß das sittliche Ideal des christlichen Bewußtseins sich nur an dem rein menschlichen Lebensbilde Christi ausbilden kann, so wenig trägt dieses Ideal schon die Kraft eines unbedingt verpflichtenden Gebotes in sich und daran ändert sich nicht das mindeste, wenn man die Gesinnung Christi, die den Wunsch erweckt, ihm gleich zu sein, in einzelnen Geboten ausdrücken und dem Gedächtnis der Kinder einprägen wollte. Diese Aufgabe, die durch Luthers Auslegung des Dekalogs in mustergültiger Weise gelöst ist, bildet ganz gewiß einen wichtigen Teil der christlichen Erziehung. Aber jene Gebote können nur dazu dienen, den Blick für das eigentlich Wertvolle in der Gesinnung und den Handlungen der Person Christi zu schärfen; dagegen werden sie niemals die Zustimmung zu dem durch sie dargestellten Ideal in das Gefühl unbedingter Verpflichtung demselben gegenüber verwandeln. Aus dem sittlichen Ideal wird kein Gebot, indem man es in die Form eines Gebotes faßt.

Wenn Kant die Begriffe „sittliches Ideal" und „sittliches

Gesetz" auch nicht von einander scheidet, so hat er doch in der Sache den Unterschied zwischen beiden richtig beobachtet. Er läßt sich kurz dahin formulieren: das sittliche Ideal gewinnt unser Wohlgefallen, das sittliche Gesetz erzwingt unsere Achtung. Kant beschreibt den Eindruck des sittlichen Ideals vollkommen richtig, wenn er ausführt: „Es ist niemand, selbst der ärgste Bösewicht, wenn er nur sonst Vernunft zu brauchen gewohnt ist, der nicht, wenn man ihm Beispiele der Redlichkeit in Absichten, der Standhaftigkeit in Befolgung guter Maximen, der Teilnehmung und des allgemeinen Wohlwollens (und noch dazu mit großen Aufopferungen von Vorteilen und Gemächlichkeit verbunden) vorlegt, nicht wünsche, daß er auch so gesinnt sein möchte. Er kann es aber nur wegen seiner Neigungen und Antriebe nicht wohl in sich zu stande bringen; wobei er dennoch zugleich wünscht, von solchen ihm selbst lästigen Neigungen frei zu sein"[1]). Es handelt sich hier um die Zustimmung, mit der wir die aus einer edlen Gesinnung entspringenden Handlungen eines Menschen begleiten, der in zeitlicher und räumlicher Entfernung von uns stehend in unser Leben nicht wirksam eingreift, sondern uns nur durch mündliche oder schriftliche Schilderung bekannt wird. In solchen Persönlichkeiten finden wir mit rückhaltloser Zustimmung und lebhaftem Wohlgefallen unser sittliches Ideal. Ganz anders ist unsere Stimmung dem sittlichen Gesetz gegenüber. Das moralische Gebot fordert von uns Achtung, und Achtung ist von Zustimmung und Wohlgefallen durchaus verschieden. Kant stellt auf der einen Seite fest[2]): „Alle Achtung für eine Person ist eigentlich nur Achtung für das Gesetz (der Rechtschaffenheit ꝛc.), wovon jene uns das Beispiel giebt", auf der andern Seite[3]): „Achtung geht jederzeit auf Personen, niemals auf Sachen". Das sittliche Gesetz kann demnach unsere Achtung nur gewinnen, indem es uns im Leben und Handeln wirklicher Personen entgegentritt; denn nur Personen, welche der Wirklich-

[1]) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. III. Wie ist ein kategorischer Imperativ möglich? (Kirchmann S. 84).

[2]) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. I. (Kirchm. S. 20 Anm.)

[3]) Kritik der praktischen Vernunft. Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft. (Kirchmann S. 92).

keit angehören und uns von ihrer Wirklichkeit überzeugen, können unsere Achtung gewinnen. Für die sittliche Schönheit von Persönlichkeiten, die Schöpfungen dichterischer Phantasie sind, können wir uns wohl begeistern, aber unsere Achtung vermögen sie für sich nicht zu gewinnen, sondern höchstens für den Dichter, sofern er in ihnen sein eignes Wesen zum Ausdruck bringt. Die Ueberzeugung von der Wirklichkeit einer Persönlichkeit gewinnen wir nur, wenn ihr Wille irgendwie als reale Macht in unser Leben eingreift. Das Gute wird demnach für uns aus einem sittlichen Ideal zum moralischen Gesetz, wenn es durch den Willen und die That lebendiger Persönlichkeiten verwirklicht uns entgegentritt [1]).

Die Achtung, die das sittliche Gesetz auf diese Weise von uns erzwingt, beschreibt Kant in einer vortrefflichen Ausführung folgendermaßen [2]): Vor einem niedrigen, bürgerlich gemeinen Manne, an dem ich eine Rechtschaffenheit des Charakters in einem gewissen Maße, als ich mir von mir selbst nicht bewußt bin, wahrnehme, bückt sich mein Geist, ich mag wollen oder nicht und den Kopf noch so hoch tragen, um ihn meinen Vorrang nicht übersehen zu lassen. Warum das? Sein Beispiel hält mir ein Gesetz vor, das meinen Eigendünkel niederschlägt, wenn ich es mit meinem Verhalten vergleiche, und dessen Befolgung, mithin die Thunlichkeit desselben, ich durch die That bewiesen vor mir sehe". Selbstverständlich ist diese Wirkung um so stärker, je mehr die betreffende Persönlichkeit in ihrem Leben mein sittliches Ideal verwirklicht und je näher sie mir durch ihre Lebenslage gerückt ist. Der hungernde Proletarier, dessen sittliches Ideal ein Mensch ist, der nicht stiehlt, wird nicht durch die Ehrlichkeit eines in behaglichen Verhältnissen lebenden Bürgers, der niemals gefühlt hat, wie weh der Hunger thut, die unbedingt verpflichtende Kraft des Gebotes „du sollst nicht stehlen" empfinden, sondern durch die Be-

[1]) Wundt, Ethik[2] S. 89: Daß das sittliche Ideal, wenn es wirksam sein soll, ein persönliches und mit allen Zeugnissen der Wirklichkeit ausgestattetes sein muß, folgt aus dem Wesen der sittlichen Vorstellungen, die stets die handelnde Persönlichkeit des Menschen zu ihrem Mittelpunkt haben.

[2]) Kritik der praktischen Vernunft. Von den Triebfedern &c. (Kirchmann S. 93).

rührung mit einem Genossen, der lieber verhungert, als daß er fremdes Gut anrührt. Während das sittliche Ideal einen erhebenden Eindruck auf uns macht, stimmt das sittliche Gesetz unser Selbstgefühl herab. Infolge dessen regt sich gegen dieses ein innerer Widerstand; wir gewähren ihm die Achtung, die es fordert, nur mit Widerstreben. Kant bemerkt dazu sehr richtig[1]): „Die Achtung ist so wenig ein Gefühl der Lust, daß man sich ihr in Ansehung eines Menschen nur ungern überläßt. Man sucht etwas ausfindig zu machen, was uns die Last derselben erleichtern könne; irgend einen Tadel, um uns wegen der Demütigung, die uns durch ein solches Beispiel wiederfährt, schadlos zu halten".

Diese Beobachtung wird durch die alltägliche Erfahrung immer wieder bestätigt. Während Christus als das höchste sittliche Ideal bewundert wird, — selbst von solchen, die sich absichtlich aus der christlichen Gemeinde ausschließen, sind die Persönlichkeiten, die seine Gesinnung in ihren Worten und Handlungen kräftig zum Ausdruck bringen, Verleumdungen und Schmähungen ausgesetzt, — selbst bei solchen, die sich bewußt zur christlichen Gemeinde rechnen. Das Ideal, das aus der Ferne unsere Bewunderung erregt, reizt unsern Widerspruch, wenn es aus der Nähe als sittliches Gebot unsere Achtung fordert. Dieser Widerspruch kann so heftig werden, daß wir, um nur nicht das in einer wirklichen Persönlichkeit uns entgegentretende Gesetz als verpflichtend anerkennen zu müssen, entweder die Uebereinstimmung derselben mit unserm sittlichen Ideal gegen unsere Ueberzeugung leugnen oder gar gegen dieses selbst unsern Widerspruch richten. Ein Beispiel dafür bietet das Verhalten der Pharisäer Christus gegenüber, wenn sie seine Dämonenaustreibungen, in denen sie Offenbarungen seiner sittlichen Reinheit und Kraft erkennen mußten, auf dämonische Macht zurückführen, ein Verhalten, das er als Sünde wider den heil. Geist bezeichnet.

Das sittliche Ideal erweist sich als solches durch die Zustimmung, die wir ihm entgegenbringen, das sittliche Gesetz kommt uns als solches zum Bewußtsein durch den Widerspruch, den es in uns erregt. Dieser Widerspruch ist darin begründet, daß durch die

[1]) a. a. O. S. 93.

Anerkennung des sittlichen Gesetzes der Wert unserer Persönlichkeit in unserm eignen Urteil herabgedrückt wird. Das sittliche Ideal wird mir lediglich durch meine Phantasie vorgehalten und ihm gegenüber stelle ich meinen sittlichen Wert für mich sicher durch den Wunsch: ich möchte so sein; tritt mir aber dieses Ideal in der Wirklichkeit entgegen, so kann ich meinen Wert in meinem wie in anderer Menschen Urteil nur behaupten, wenn ich es selbst in meinem Leben verwirkliche; andernfalls muß ich mich selbst verurteilen. Das bedeutet eben, das sittliche Ideal hat die Kraft eines unbedingt verpflichtenden Gesetzes angenommen: „du sollst so sein oder du mußt dich selbst verachten".

Dieser Selbstverachtung kann ich aber für den Augenblick nicht entgehen; denn in der Gemeinschaft eines Menschen, der besser ist als ich und durch dessen Persönlichkeit das moralische Gesetz meine Achtung erzwingt, habe ich das Bewußtsein, daß ich nicht so bin wie ich sein soll. Das sittliche Gebot kann gar nicht in unser Bewußtsein treten, ohne unsern Eigendünkel niederzuschlagen d. h. ohne den Wert unserer Persönlichkeit in unserm eignen Bewußtsein herabzusetzen. Diese Empfindung der Verminderung unsers sittlichen Wertes ist aber identisch mit dem Schuldgefühl; denn sie ist höchstens graduell, nicht qualitativ verschieden von der Empfindung des eignen Unwertes, wie sie die Uebertretung des sittlichen Gesetzes durch eine bewußte That begleitet. Indem durch die Berührung mit einem sittlich uns überragenden Menschen ein neues „du sollst" in unser Bewußtsein tritt, zwingt es uns, auf Grund dieser neu empfundenen Verpflichtung unsers Willens unsere Persönlichkeit zu verurteilen. Den Zustand, in welchem wir gegen dieses Gebot gleichgültig gewesen sind, empfinden wir als Schuld. Das sittliche Gesetz hat im Gegensatz zur Rechtsordnung rückwirkende Kraft. Wenn das sittliche Ideal sich fortschreitend in moralische Gebote umsetzt, so wird jede neue Stufe der sittlichen Entwicklung durch das Schuldgefühl bezeichnet. Das Schuldgefühl ist also die regelmäßige Begleiterscheinung des sittlichen Fortschritts, und nicht nur dies, sondern es ist geradezu die notwendige Bedingung der sittlichen Entwicklung.

Dieser Wahrheit hat Luther den kräftigsten Ausdruck ver-

liehen, wenn er in der ersten der 95 Thesen das ganze Leben des Christen als Buße bezeichnet und in der Erklärung des 4. Hauptstücks die Bedeutung der Taufe darin erblickt, daß „der alte Mensch durch tägliche Reue und Buße soll ersäufet werden und wiederum hervorkommen und auferstehen ein neuer Mensch, der in Gerechtigkeit und Reinigkeit vor Gott ewiglich lebe". Die Buße, in der sich hiernach der Fortschritt des sittlichen Lebens vollzieht, hat das Schuldgefühl zur notwendigen Voraussetzung; es giebt wohl ein Schuldgefühl ohne Buße — wie es den Judas zur Verzweiflung trieb; aber es giebt keine Buße ohne Schuldgefühl. Für Luther handelt es sich in seinen ersten Auseinandersetzungen mit der römischen Kirche, insbesondere mit Eck, um die Frage: wie wird ein Schuldgefühl oder eine contritio cordis erzeugt, woraus sich die wahre Buße entwickeln kann? Der Beantwortung dieser Frage ist sein sermo de poenitentia von 1518 gewidmet. Darnach kann eine contritio cordis auf doppeltem Wege erreicht werden.

Der erste Weg ist die Aufzählung und Vergegenwärtigung der eignen Sünden in ihrer Eigenschaft als Uebertretungen des Gesetzes und mit ihren Folgen, die im Verlust der Seligkeit und im ewigen Tode bestehen. Aber das ist nicht die wahre Buße, weil sie lediglich durch Furcht vor dem Gesetz und Angst vor der Hölle erzeugt wird, d. h. es ist ein Schuldgefühl ohne Liebe zum Guten[1]).

Der zweite Weg ist der Anblick und die Betrachtung der vollkommensten Gerechtigkeit, durch die der Mensch getrieben wird, das Gute zu lieben[2]). Aber das Anschauen der Tugenden kann

[1]) Primo per discussionem, collectionem, detestationem peccatorum, qua quis (ut dicunt) recogitat annos suos in amaritudine animae suae, ponderando peccatorum gravitatem, damnum, foeditatem, multitudinem, deinde amissionem aeternae beatitudinis ac aeternae damnationis acquisitionem et alia, quae possunt tristitiam et dolorem excitare. Haec autem contritio facit hypocritam, immo magis peccatorem, quia solum timore praecepti et dolore damni id facit. E. A. var. arg. I. 332. W. A. I. 319.

[2]) Secundo paratur per intuitum et contemplationem speciosissimae iustitiae, qua quis in pulchritudine et specie iustitiae mediatus in eam ardescit et rapitur, incipitque cum Salomone fieri amator sapientiae, cuius pulchritudinem viderat. Haec facit vere poenitentem, quia amore iustitiae id facit. a. a. O.

wieder in doppelter Weise vor sich gehen, einmal abstractive seu per se d. h. indem die Tugenden in der Predigt geschildert werden [1]). Damit wird dem Menschen das sittliche Ideal vorgehalten. Aber sehr richtig fügt Luther hinzu: „So bewegen sie den fleischlichen Menschen zu wenig". Das sittliche Ideal vermag nicht ein kräftiges Schuldgefühl zu erzeugen.

Das wird auf dem andern Wege erreicht, indem die Tugenden concretive sive per aliud angeschaut werden, d. h. indem der Blick auf die Menschen sich richtet, die sich durch solche Tugenden auszeichnen. Der vornehmste unter ihnen ist Christus; neben ihm stehen die Heiligen. Aber auf den rohen und wenig geförderten Menschen machen die Beispiele aus seiner räumlichen und zeitlichen Nähe den tiefsten Eindruck [2]). Diese letztere Bemerkung ist ein Zeugnis für Luthers feine Beobachtung der Erfahrungen des sittlichen Lebens. Von der Wirklichkeit solcher Personen, die mit uns leben, sind wir unmittelbar überzeugt, während wir die Ueberzeugung von der Wirklichkeit Christi und der sittlichen Heroen früherer Jahrhunderte nur mittelbar gewinnen können. Wirksam wird das sittliche Ideal aber erst, wenn es für uns in wirklichen Personen Gestalt gewonnen hat. Wer beim Anblick solcher Menschen von Herzen seufzt, „weil er nicht so ist", der hat die wahre Buße [3]). Es steckt also in der wahren Buße ein doppeltes: 1. das drückende Bewußtsein: ich bin nicht so gut wie die andern; 2. das sehnsüchtige Verlangen: ich möchte so gut sein wie sie. Das Bewußtsein: „ich bin nicht so gut wie die andern" ist die Empfindung vom Unwert der eignen Persönlichkeit, also das Schuldgefühl. Auch dieses Schuldgefühl setzt notwendig die Anerkennung des sittlichen Gesetzes voraus. Der Unterschied von dem durch die Aufzählung der

[1]) Sed hic regula talis notanda est, quod intuitus virtutum fit dupliciter. Abstractive seu per se, et sic carnalem hominem parum movent: quomodo traditur per verbum praedicationis. sic enim non nisi speculative videtur. a. a. O.

[2]) Concretive sive per aliud: hoc est (exempli gratia) ut intuearis homines, qui tali virtute lucent, quorum omnium speculum primum est Christus, deinde sancti in coelo. verum rudem et incipientem maxime movent exempla praesentia et sui saeculi. a. a. O.

[3]) Signum est enim verae contritionis, si inspecto homine casto, humili, benigno suspires ex corde, quia non es talis. a. a. O.

eignen Sünden erzeugten Gefühl persönlichen Unwertes ist nur, daß es das eine Mal von Haß gegen das Gesetz, das andere Mal von Liebe zu demselben begleitet ist. Um einen Menschen zur Buße zu bewegen, ist vor allen Dingen nötig, ihm das Gesetz zu offenbaren oder es ihm nahe zu bringen[1]). Das kann einmal geschehen, indem es ihm in seinem Wortlaut mit allen Drohungen vorgehalten wird; in diesem Fall wird es aber immer nur Haß und Furcht erregen; es tritt nur von außen als etwas Fremdes an den Menschen heran, wird aber nicht von ihm in seinen Willen aufgenommen. Daher bietet das Schuldgefühl, das auf diese Weise erzeugt wird, keinen Ansatzpunkt für die Entwicklung der rechten Buße. Wenn nun das Schuldgefühl, das hierfür die günstigen Bedingungen bietet, durch die Berührung mit guten Menschen erregt wird, so muß doch durch diese Berührung eben auch das sittliche Gesetz in dem Sünder offenbart oder ihm nahe gebracht werden und zwar wird er in diesem Falle nicht durch äußeren Zwang der Furcht darauf verpflichtet, sondern durch den inneren Zwang, den das sittliche Gesetz durch die ihm eigene Würde und Hoheit ausübt.

Luther weist in diesem Zusammenhang auf die Erfahrungen Augustins hin[2]). Augustin war in seinem 18. Lebensjahre durch

[1]) Omnis bona vita necesse est, ut instituatur per aliquam legem: ideo lex principium poenitentiae cuiuslibet boni operis. quare et in poenitente ante omnia oportet vel revelari vel suggeri legem, contra quam fecerit et secundum quam facere debet. Lege autem manifestata aut in memoriam revocata mox sequitur augmentum peccati, si desit gratia Quia naturaliter odit voluntas legem, — — — — — — — Ibi clarissime dicit Augustinus, quod lex dei non potest diligi nisi accepta gratia spiritus sancti. si autem non diligitur lex, contrarium eius, peccatum, non oditur: ergo impossibile est poenitere ante dilectionem legis. Hoc est quod Rom. 4: apostolus vult: Lex iram operatur, hoc est, monstrat peccatum, sed non dat gratiam ut odiatur peccatum. ideo manet odium legis et dilectio peccati, quantumlibet per increpationes forinsecas aut intrinsecas homo concutiatur timore servili. nam etsi abstinet ab opere peccati, non tamen abstinere potest ab amore peccati. Disp. J. Ecci et M. Luther. Lips. habita 1519. E. A. III. 185. 86. W. A. II. 361 f.

[2]) Sic B. Augustinus suam contritionem hausit ex intuitu illorum, quos ex Pontiano audivit et ipse confitetur ecclesiam sibi ostendisse plenis manibus exempla virginum et continentium et sic odore illo optimo allectum. Sermo de poenitentia. E. A. I. 333. W. A. I. 320.

durch die Bekanntschaft mit Cicero's Hortensius zu dem Wunsch bewegt, sich dem Studium der Weisheit widmen und der Welt entsagen zu können. Damals war sein Gebet: „Gieb mir Keuschheit und Enthaltsamkeit, aber bitte nicht zu bald". Er fürchtet zu schnell Erhörung zu finden und zu rasch von seiner Begierde geheilt zu werden, deren Befriedigung er mehr wünscht als ihre Austilgung. Er möchte keusch sein; die Keuschheit bedeutet für ihn ein sittliches Ideal[1]). Aber im Verkehr mit seinen dem Dienste der Sinnlichkeit ergebenen Alters- und Studiengenossen kommt er nicht zu dem Bewußtsein: „Du sollst keusch sein"; die Keuschheit bedeutet für ihn nicht ein sittliches Gebot. Zum kategorischen Imperativ wird ihm das Ideal der Weltentsagung erst, als die Kirche ihm in ihren keuschen Jünglingen und Jungfrauen, in ihren würdigen Witwen und ehelosen Bischöfen mit vollen Händen Beispiele des Guten darbietet[2]) und als er durch Pontian erfährt, wie sein Ideal in seiner unmittelbaren zeitlichen und örtlichen Nähe[3]) durch jene beiden kaiserlichen Beamten, die äußerlich in ganz ähnlicher Lage wie er selbst durch die Geschichte des hl. Antonius bekehrt werden, verwirklicht ist. Je mehr er die liebt, von deren heilbringenden Gemütsbewegungen er hört, desto heftiger wird sein Haß gegen sich selbst, indem er sich mit ihnen vergleicht. Da empfindet er seinen Abstand von dem mit der Kraft des kategorischen Imperativs ihn verpflichtenden Ideal als Schuld. Er selbst bringt diese Erfahrung zum Ausdruck, indem er Ps. 120 $_4$: sagittae potentis acute cum carbonibus vastatoribus auf sich anwendet[4]). Unter

[1]) Confess. VIII. 17.

[2]) Confess. VIII, 27.

[3]) Confess. VIII. 14: Stupebamus autem audientes tam recenti memoria et prope nostris temporibus testatissima tua in fide et catholica ecclesia.

[4]) Confess. IX. 3: Sagittaveras tu cor nostrum caritate tua et gestabamus verba tua transfixa visceribus; et exempla servorum tuorum, quos de nigris lucidos et de mortuis vivos feceras, congesta in sinum cogitationis nostrae urebant et absumebant gravem torporem, ne ima vergeremus; et accendebant nos valide, ut omnis ex lingua subdola contradictionis flatus inflammare nos acrius posset, non extinguere. vergl. Luther, Sermo de poenit.: Et B. Augustinus li. VIII confess. psalmum CXIX sic

den Pfeilen will er die Worte verstehen, welche die Tugenden für die abstrakte Erkenntnis darstellen, während die verwüstenden Kohlen die Beispiele der Knechte Gottes sein sollen, die jeden Widerspruch der heuchlerischen Zunge zum Schweigen bringen. Anders ausgedrückt heißt das: die Worte, durch welche die Tugend geschildert wird, stellen für ihn das sittliche Ideal dar, während durch das Leben der Heiligen dieses Ideal zum verpflichtenden Gesetz wird.

Der Fortschritt unserer sittlichen Entwicklung ist dadurch bedingt, daß uns unser sittliches Ideal durch seine Verwirklichung in der sittlichen Gemeinschaft fortschreitend zum sittlichen Gesetz wird. Es ist eine geniale Erkenntnis Luthers[1]), daß „niemand für sich selbst gut lebt". Alle guten Menschen verpflichten, ohne daß sie es selbst wissen und wollen, durch ihre Worte und ihr Leben die andern Menschen auf das Gute, das sie in ihrer Persönlichkeit verwirklichen. Sie sind für einander viva monitoria. Beim Anblick wahrer Tugend seufzt das Herz, daß es nicht so ist. Wir empfinden mit der Verpflichtung durch das sittliche Gesetz zugleich den Unwert der

exponit: Sagittae potentis acute cum carbonibus vastatoribus, sagittas interpretans verba virtutes praedicantia ad abstractivam cognitionem, et carbones vastatores exempla sanctorum vastantia omnem linguam dolosam, immo malam cupiditatem. E. A. I. 333. 34. W. A. I. 320.

[1]) Sic admirabili sapientia dei fit, ut nullus sibi bene vivat. Et saepius fit, ut boni aliis prosint, dum nesciunt, immo fere semper nesciunt, quia dum incedunt simpliciter, alii eorum verbis et vita moventur miro affectu. Denique et pueri infantes ita nobis vivunt, ut nobis innocentiae speciem suavissime commendent atque ad poenitentiam provocent: Sunt enim viva monitoria. Non est itaque quod queruleris tibi deesse virtutum exempla viva: pueros intende, sicut Christus docuit exhibens parvulum discipulis suis. Haec est poenitentia iucunda, vera, stabilis et ex spiritu nata. a. a. O. In seiner Abhandlung „über den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz" kommt Schleiermacher zu dem Resultat: „Das — sittliche — Gesetz ist also nur Gesetz, insofern es auch ein Sein bestimmt und nicht ein bloßes Sollen, wie denn auch ein solches streng genommen gar nicht nachgewiesen werden kann." (Werke III. Abs. Bd. 2 S. 409). Was er durch seine dialektische Kritik des kategorischen Imperativs als objektive Wahrheit feststellt, haben wir durch psychologische Analyse als subjektive Erfahrung nachgewiesen: das Gute gewinnt nur dann den Charakter des sittlichen Gesetzes, wenn es durch die Gesinnung und das Handeln sittlicher Persönlichkeiten verwirklicht wird.

eignen Persönlichkeit. Das Schuldgefühl ist die Begleiterscheinung der Offenbarung des sittlichen Gesetzes durch die Verwirklichung des Guten im Leben der sittlichen Gemeinschaft. Es giebt keine neue Offenbarung des sittlichen Gesetzes, also auch keinen sittlichen Fortschritt ohne den Durchgangspunkt des Schuldgefühls.

8.

Der Fortschritt in der sittlichen Entwicklung kann nur darin bestehen, einen neu in unser Bewußtsein tretenden Imperativ durch die That zu verwirklichen. Er muß immer ein Schritt aus der Unfreiheit zur Freiheit sein. Denn das Ziel aller sittlichen Entwicklung ist da erreicht, wo die Fähigkeit erworben ist, jedes sittliche Gebot, in das sich unser sittliches Ideal umsetzen kann, vollkommen zu erfüllen. Wer dieses Ziel erreicht hat, der ist im Besitz der vollen moralischen Freiheit [1]). Mit dem Schuldgefühl, das als Begleiterscheinung jedes in unser Bewußtsein tretenden sittlichen Gebotes sich einstellt, ist notwendig der Glaube verbunden, daß die zur Erfüllung desselben erforderliche Freiheit dem Willen erreichbar ist. Wird dieser Glaube durch die Erfahrung bestätigt?

Wenn wir uns schuldig fühlen, so haben wir unsere eigene Achtung und den Anspruch auf die Achtung unserer Mitmenschen verloren. Mit der Empfindung des Unwertes unserer Persönlichkeit aber lastet auf uns ein Druck, der uns den Mut lähmt, durch die Erfüllung des sittlichen Gebotes das Gute zu wagen. Wir fühlen uns von den Menschen geschieden, deren sittliche Reinheit und Güte uns unsere eigne Minderwertigkeit empfinden läßt. Kant hat sehr richtig beobachtet, daß die Gesinnung gegen solche Menschen nicht unbedingte Zuneigung, sondern eher Abneigung ist, und diese Abneigung steigert das Gefühl unsers persönlichen Unwertes. Es ist uns, als ob wir bei jedem Versuch, uns ihnen durch eine sittlich große That als gleichwertig an die Seite zu stellen, von neuem die beschämende Erfahrung unserer sittlichen Ohnmacht machen würden. Die erste Bedingung, zur Freiheit zu gelangen fehlt: der Mut das Gute zu thun. Der Glaube an die

[1]) „Frei ist nicht, wer thun kann, was er soll, sondern, wer werden kann, was er soll." de Lagarde. Deutsche Schriften 1892 S. 67.

in der Zukunft für uns erreichbare Freiheit ist durch die aus dem Gefühl unsers Unwertes entspringenden Zweifel an unserer sittlichen Kraft gelähmt, so daß er nicht als Impuls zur Erfüllung des sittlichen Gesetzes wirksam werden kann. Unter dem Drucke des Schuldgefühls wird nur die Richtung des Willens auf das Böse gestärkt.

Um gut und frei zu werden, müssen wir zunächst die Achtung vor uns selbst wiedergewinnen, d. h. das Schuldgefühl muß aufgehoben werden. Die Achtung vor uns selbst kehrt zurück, wenn Persönlichkeiten, an deren sittlichem Wert uns das Bewußtsein des eignen Unwerts aufgeht, uns die Achtung entgegenbringen, die wir nicht beanspruchen können. Die durch Reinheit und Wahrheit geadelte Liebe charaktervoller Persönlichkeiten, die unsern persönlichen Wert rückhaltlos anerkennt, wenn wir nichts als unsern Unwert fühlen, vermag uns die verlorene Achtung vor uns selbst wiederzugeben. Diese Liebe begründet eine Gemeinschaft des Vertrauens, in der wir nicht nur den Mut gewinnen, gut zu sein, sondern zugleich die Kraft finden, frei zu werden zur Erfüllung des sittlichen Gesetzes.

Am klarsten treten diese Wirkungen zu Tage in der Gemeinschaft der Familie. Im Familienleben werden sich die Kinder ein sittliches Ideal bilden durch die Gebote und Verbote der Eltern, sowie durch die mannigfachen Erzählungen von guten und bösen Kindern, mit denen ihr Geist genährt wird. Von spezifisch christlichen Einwirkungen sehen wir hier ab. Aber dieses Ideal wird die Kraft eines sittlichen Gesetzes für sie nur insoweit gewinnen, als sie es im Leben ihrer Eltern und Geschwister verwirklicht sehen. Es mag einem Kinde an noch so vielen Beispielen dargestellt sein, daß Lügen schändlich ist. Als Ideal mag ihm ein Kind vor Augen stehen, das immer die Wahrheit sagt, sodaß es den lebhaften Wunsch hat, selbst ein solches Kind zu werden, — wenn es die Eltern unbedenklich und die Geschwister ungestraft lügen sieht, so wird es niemals die unbedingt verpflichtende Kraft dieses Ideals empfinden. Es wird über den Wunsch „es ist schön, wenn ich nicht lüge", niemals hinauskommen zu dem Bewußtsein der Pflicht „du sollst die Wahrheit sagen". Das Gefühl der unbedingten sittlichen Verpflichtung entsteht in ihm nur durch das lebendige Beispiel

der Eltern und Geschwister. Gewinnt es den Eindruck, daß Eltern und Geschwister unter allen Umständen die Wahrheit sagen, so wird ihm die Wahrhaftigkeit zum unbedingt verpflichtenden Gebot. Es wird bei jedem Zurückbleiben hinter demselben und bei jeder Abweichung davon seinen Unwert empfinden. Die Kraft zur Erfüllung des Gebotes aber gewinnt es, wenn die verzeihende Liebe der Eltern eine feste Gemeinschaft herzlichen Vertrauens mit ihm begründet. Ein hingebendes Vertrauen bildet bekanntlich die Grundlage alles Gehorsams. Dieses Vertrauen wird aber von seiten der Eltern erworben durch eine beständige in Ernst und Freundlichkeit sich offenbarende Liebe. Besitzen sie das in Ehrfurcht und Liebe gegründete Vertrauen ihres Kindes, so dürfen sie überzeugt sein, das Kind will, was es soll. Indem es den Eltern sein ganzes Vertrauen schenkt, wünscht es seinerseits, ihr Vertrauen zu besitzen; darum kann es gar nicht darauf ausgehen, dieses Vertrauen durch Ungehorsam oder Lüge zu zerstören; es wächst vielmehr durch sein Vertrauen hinein in den Willen der Eltern. Auf der Grundlage dieses Vertrauens ist es dann möglich, durch Unterweisung und Zucht die widerstrebenden Triebe zu unterdrücken und den Willen des Kindes so zu stärken, daß es kann, was es soll und will.

Diese Erfahrung läßt sich vom Familienleben auf das gesamte sittliche Leben übertragen. Alles sittliche Leben ist Leben in einer sittlichen Gemeinschaft. Nur bei einem lebendigen Verkehr sittlicher Persönlichkeiten giebt es ein unbedingt verpflichtendes „du sollst“; da wird jeder dem andern durch das Gute, das er in seinem persönlichen Leben verwirklicht, zu unbedingt verpflichtendem Gesetz [1]. Sind wir mit den Persönlichkeiten, die für uns das sittliche Gesetz verkörpern, durch aufrichtiges, auf gegenseitige Achtung gegründetes Vertrauen verbunden, so besitzen wir damit die Fähigkeit, mit aller Energie zu wollen, was wir sollen. Das Vertrauen zu sitt-

[1]) Gaston Frommel, Menschliches Vertrauen und christlicher Glaube. Christl. Welt 1896 S. 389: Jede Verpflichtung irgend welcher Art enthält in sich die Beziehung zweier oder mehrerer persönlicher Wesen. Das Pflichtgefühl läßt sich nur verstehen, und es bethätigt sich nur in einer persönlichen Beziehung persönlicher Willen.

lichen Persönlichkeiten ist die moralische Freiheit. Mit diesem Wollen des Guten ist allerdings das Können nicht unmittelbar gegeben; aber mittels der intellektuellen Freiheit ist es unter Voraussetzung dieses Wollens möglich, die Willenskraft so zu erhöhen, daß dem Wollen das Können folgt; durch planmäßige Uebung des Willens im Guten, d. h. durch konsequente Selbsterziehung wird eine immer größere Leichtigkeit im Thun des Guten erreicht. Das gegenseitige Vertrauen sittlicher Persönlichkeiten, das wir mit der moralischen Freiheit identifizieren müssen, bildet aber die Grundlage unseres sozialen Lebens. Jeder Vertrauensmangel ist eine Hemmung des Lebens, und jeder Fortschritt im Vertrauen ist seine Förderung[1]). „Es ist so notwendig für die Gesellschaft, daß man es mit Recht die soziale Substanz genannt hat“[2]). Daher ist es die Regel, daß die Glieder einer sittlichen Gemeinschaft durch Vertrauen mit einander verbunden sind. In diesem Vertrauen zu den sittlichen Persönlichkeiten, deren Leben uns zum sittlichen Gesetz wird, wird uns das Sollen zum Wollen und durch Selbsterziehung mittels der intellektuellen Freiheit das Wollen zum Können. Die Regel wird also sein, daß jeder will, was er durch das Vorbild der andern als Soll empfindet. Wer das Vertrauen durchbricht, indem er seiner Selbstsucht die Herrschaft über seinen Willen überläßt und infolge dessen nicht wollen kann, was er soll, wird immer eine Ausnahme bilden. Demnach sind die Glieder einer sittlichen Gemeinschaft in der Regel moralisch frei d. h. sie wollen was sie sollen, und sofern sie intellektuelle Freiheit besitzen, können sie durch zweckgemäßes Handeln ins Werk setzen, was sie wollen. Sie werden in der Regel das wollen, was ihnen durch das Leben der überwiegenden Mehrzahl der Glieder der Gemeinschaft als sittliches Gebot zum Bewußtsein kommt. Dieser Erfahrung trägt die Augsburgische Konfession Rechnung[3]), wenn sie lehrt, „quod humana voluntas habeat aliquam libertatem ad efficiendam civilem iustitiam“. Die Thatsache dieser Freiheit bildet im Rechtsleben die unausgesprochene Voraussetzung für die

[1]) Gaston Frommel a. a. O. S. 341.
[2]) Derselbe a. a. O. S. 386.
[3]) C. A. XVIII. R. 15.



Feststellung der Schuld, da das Strafrecht den Durchschnitt des sittlichen Lebens der staatlichen Gemeinschaft fixiert, deren Glieder infolge des sie verbindenden Vertrauens wollen und können, was sie sollen. Es handelt sich im Strafprozeß daher nur um die Frage, ob die intellektuelle Freiheit intakt ist.

Aber die Freiheit zur Erreichung der bürgerlichen Gerechtigkeit besitzen wir nur solange, als wir innerhalb der bürgerlichen Gemeinschaft leben, deren sittliches Niveau durch die Rechtsordnung bezeichnet ist. Für den Angehörigen des sog. Lumpenproletariats ist die bürgerliche Gerechtigkeit vielleicht nur ein sittliches Ideal, dessen verpflichtende Kraft er kaum empfindet; oder wenn es ihm zum sittlichen Gesetz geworden ist, so besitzt er von sich aus nicht die Kraft zur Erfüllung desselben. Er kann nicht mit aller Energie wollen, was er soll, weil sein Wille durch die andersartigen Anschauungen seiner Umgebung gebunden ist. Wie es in der That die sittliche Gemeinschaft ist, durch die wir die moralische Freiheit besitzen, läßt sich beispielsweise an vielen unserer Afrikareisenden beobachten, die sofort unter das Niveau der bürgerlichen Gerechtigkeit herabsinken, wenn sie die sittliche Gemeinschaft hinter sich gelassen haben. Diese Beobachtung wird bestätigt durch die Klagen der Missionare über die schweren Versuchungen, denen sie in ihrer Einsamkeit ausgesetzt sind. Ihnen fehlt der Halt der sittlichen Gemeinschaft und sie sind daher allein auf die religiöse Kraft angewiesen, die infolge dessen außergewöhnlich stark angespannt wird.

Der Glaube an die sittliche Freiheit, der mit dem Schuldgefühl notwendig verbunden ist, erweist sich also in der Regel nicht als Täuschung. In der Regel gewinnt das sittliche Ideal nur dann die verpflichtende Kraft eines moralischen Gebotes, wenn es im Leben der sittlichen Gemeinschaft verwirklicht ist. In ihren Gliedern nehmen wir die Fähigkeit wahr, das Gebot zu erfüllen, das uns verpflichtet; denn eben durch diese Wahrnehmung ist es uns zum kategorischen Imperativ geworden. Unser Glaube an die eigene Freiheit findet somit seinen Halt an der Freiheit der andern als einer Thatsache unserer Erfahrung. Wir sagen uns: Was sie können, muß ich auch können, und wir können es, wenn

wir durch das Vertrauen zu besseren Menschen unser Wollen mit ihrem Willen identifizieren. Wenn das Schuldgefühl uns zu dem Schluß zwingt: wir sollen bessere Menschen werden, also müssen wir es auch können, so können wir seine Richtigkeit daran erproben, daß wir durch das Vertrauen zu Persönlichkeiten, die eben das sind, was wir sein sollen, die Richtung und Stärke des Willens empfangen, der in ihnen zur Verwirklichung unseres sittlichen Ideals wirksam ist. Die sittliche Freiheit ist somit ein Attribut der Menschheit als Gesamtheit. Der gesamten Menschheit eignet die Fähigkeit, das sittliche Ideal zu verwirklichen, das die einzelnen Glieder als kategorischer Imperativ verpflichtet.

9.

Als Resultat unserer Untersuchung stellen wir drei Thatsachen fest: 1) Die verpflichtende Kraft des sittlichen Gesetzes kommt in der Regel nur den Gliedern einer sittlichen Gemeinschaft zum Bewußtsein. 2) Demgemäß giebt es kein Schuldgefühl, wenn nicht der Unwert der eigenen Persönlichkeit als Gegensatz zu dem Wert der andern Glieder einer solchen Gemeinschaft empfunden werden kann. 3) Die moralische Freiheit ist identisch mit dem Vertrauen zu Persönlichkeiten, durch deren Leben uns das sittliche Ideal zum sittlichen Gesetz wird.

Aber die sittliche Gemeinschaft ist wohl der Nährboden, keineswegs jedoch die Wurzel des sittlichen Bewußtseins. Sie bringt das Samenkorn zum Keimen; aber sie vermag es nicht zu erzeugen; das läßt sich an jedem der drei Phänomene nachweisen.

Wenn uns das sittliche Gebot auch immer nur durch die Berührung mit sittlichen Persönlichkeiten zum Bewußtsein kommt, so ist doch seine unbedingt verpflichtende Kraft niemals die Folge von einem zwingenden Einfluß solcher Persönlichkeiten. Wie Luther richtig hervorhebt, vermag die Unschuld und Einfalt eines Kindes die Eltern zu dem Bewußtsein ihrer unbedingten Verpflichtung durch das Gebot der Keuschheit und Lauterkeit unter dem als Schuld empfundenen Eindruck ihres Abstandes von demselben zu führen. Das Kind ist außer stande, einen, wenn auch nur moralischen, Zwang auf die Eltern auszuüben, da es über



ihr Verhalten gar kein Urteil hat und ihnen seine Ehrfurcht und sein Vertrauen nicht entziehen kann, auch wenn sie das ihnen durch sein Wesen aufgedrängte Gebot nicht erfüllen sollten. Nicht von der Person des Kindes geht also der Zwang aus, den sie erfahren, sondern von der Macht des Guten, das sich in dem Kinde offenbart. Durch diese Erfahrung wird die Richtigkeit des von Kant aufgestellten Satzes bestätigt: Alle Achtung für eine Person ist eigentlich nur Achtung für das Gesetz, wovon jene uns das Beispiel giebt. Das Gute, das unsere Achtung erzwingt, ist nicht schlechthin identisch mit den Persönlichkeiten, durch die es uns anschaulich wird.

Das Schuldgefühl, ohne das kein sittliches Gebot in unser Bewußtsein tritt, ist nach Kants richtiger Bemerkung zugleich ein Gefühl der Strafwürdigkeit[1]). Das Bewußtsein, hinter der Forderung eines sittlichen Gebotes zurückgeblieben zu sein, so gut wie ein solches übertreten zu haben — bei der rückwirkenden Kraft solcher Gebote ist beides dasselbe — erzeugt mit dem Gefühl der Verminderung des Wertes der eigenen Persönlichkeit zugleich die Furcht vor einer Herabsetzung des äußeren Wohlbefindens. Es kann sich kein Mensch von der Vorstellung losmachen, daß sittliche Würde und äußeres Glück in einem bestimmten Verhältnis zu einander stehen. Wer gut ist, dem muß es auch gut gehen und umgekehrt[2]). Unter dem Druck des Schuldgefühls wird daher

[1]) Kritik der prakt. Vernunft. Lehrs. IV. Anm. II. (Kirchm. S. 44).

[2]) Dieser Glaube, auf den sich bekanntlich Kants moralischer Beweis für das Dasein Gottes gründet, wird zwar von Ethikern wie E. v. Hartmann und Schopenhauer als unmoralisch perhorresciert. Nichtsdestoweniger ist er eine Thatsache des Bewußtseins, die sich nicht durch theoretische Reflektionen beseitigen läßt. Er bildet die notwendige Voraussetzung für die Theorie der Strafe, die Wundt, Ethik[2] S. 536 entwickelt: „Die Strafe will züchtigen, sie will dem sich auflehnenden Subjekt ein Uebel zufügen, durch das ihm sein Unrecht deutlich zum Bewußtsein gebracht wird.“ „Es soll das Bewußtsein überall lebendig gehalten werden, daß die Schuld ein Uebel ist, das auf den Schuldigen selbst zurückfällt.“ Durch ein Uebel kann dem Menschen sein Unrecht nur zum Bewußtsein gebracht werden, wenn er in der Ueberzeugung lebt, daß sein äußeres Ergehen seinem inneren Wert entsprechen muß. Nur dann kann durch eine Herabsetzung seiner Glückseligkeit das Gefühl seines persönlichen Un-

jedes Leiden als Strafe der Uebertretung des sittlichen Gesetzes doppelt schwer empfunden, während das Glück als ein unverdientes und darum notwendig trügerisches Gut ohne Freude genossen wird. Diese das Schuldgefühl begleitende Furcht vor einem unbekannten Unheil entspringt dem dunklen Bewußtsein, daß das Gute eine Macht ist, die unser äußeres Ergehen unserer inneren Würde anpaßt.

Die moralische Freiheit endlich, die durch das Vertrauen zu sittlich großen Persönlichkeiten in uns erzeugt wird, ist gleichfalls nur bei dem Glauben möglich, daß das Gute eine Macht über das Wirkliche bedeutet. Zum energischen Wollen des Guten gelangen wir, wenn wir einem Menschen, dessen Leben uns unser Sollen vorhält, unser Vertrauen schenken. Unser Vertrauen wächst je reiner und ausgeprägter ein solcher Charakter ist und „es wird schrankenlos im Angesichte der Vollkommenheit“ [1]). Dieses Vertrauen ruht auf der Voraussetzung, daß der Mensch, in dessen Leben sich uns das Gute als moralisches Gebot offenbart, so bleibt, wie er ist, daß er nicht von den sittlich tiefer Stehenden herabgezogen wird, sondern sie hinaufzuziehen im stande ist, eine Voraussetzung, die nur begründet ist, wenn das Gute, das er durch seinen Willen verwirklicht, eine Macht ist, die ihn trägt und stärkt, indem sie ihn verpflichtet. Ohne diese Voraussetzung müßten wir erwarten, daß jeder über dem Durchschnitt des sittlichen Lebens einer Gemeinschaft stehende Mensch notwendig auf ihr sittliches Niveau zurücksinken müsse, ja, es wäre ganz unerklärlich, wie er sich überhaupt darüber hätte erheben können.

---

wertes erweckt werden. Dies ist aber abgesehen von bestimmten Ausnahmen, wo das Leiden deutlich als Folge einer guten Handlung auftritt, regelmäßig der Fall, wie auch Luther richtig beobachtet hat: „Das sein die zweierlei Leiden, auswendig die Werk, das ist Verfolgung des Leibs und inwendig Erschrecken der Seel' von den Worten Gottes; dann ein itzlich auswendig Leiden bringt mit sich ein inwendigs darumb das, wen Gott auswendig angreift, so furchtet das Herz den Zorn Gottes mit Sunden verdienet haben und also fallen dan die schwere Spruch und Drohwort hertzu, wann das äußerlich anfället. E. A. 37, 371. W. A. I. 176.

[1]) Gaston Frommel a. a. O. S. 387.



Das Gute, das sich uns im moralischen Gesetz aufdrängt, das uns im Schuldgefühl beugt, das unser Vertrauen gewinnt und uns dadurch frei macht, ist somit eine Macht über das Wirkliche. Das ist der Glaube, aus dem alle sittliche Verpflichtung entspringt, in dem das Schuldgefühl wurzelt und durch den allein die moralische Freiheit möglich wird. Das sittliche Ideal kann nicht lediglich ein Erzeugnis des menschlichen Geistes, es muß vielmehr eine Macht über das Reale sein.

Hier ist nun noch ein Phänomen ins Auge zu fassen, das besonders deutlich im Leben Luthers zu beobachten ist. Luther trat ins Kloster mit der Sehnsucht: O wann wirst du einmal fromm werden und genug thun, daß du einen gnädigen Gott kriegst! Gottes Gnade konnte ihm nur unter der Bedingung wahrer Reue zu teil werden; diese Reue sollte aus der Liebe zu Gott entspringen, so lehrten die Scholastiker. Er fügte sich daher allen Vorschriften mönchischer Frömmigkeit mit peinlicher Gewissenhaftigkeit, um sich die Liebe zu Gott abzugewinnen und in ihr das Motiv seiner Reue zu erkennen. Er sah sich jedoch außer stande, Gott wirklich über alles zu lieben, und er empfand den Zustand, der ihm dies unmöglich machte, als Schuld. Aber noch mehr! Er erkannte, wie gerade die Möncherei, die seiner Kirche, die allen Zeitgenossen als das höchste Ideal christlichen Lebens galt, es ihm unmöglich machte, Gott wahrhaft zu lieben, da er durch sie immer wieder auf die eigene Kraft hingewiesen wurde und darüber die Gabe Gottes verachtete[1]). Gerade in der Richtung seines Willens,

---

[1]) „Das ist, eher ich diese Ding wüßte, erhob ich mich und rümet mich bei mir selb, gefiel mir selber wohl in meinem guten Leben, wußt nit anders dan ich wär nun rein und fromm. Aber es hat sich geleget, ich bin still worden. Rümen hat sich in ein Klagen verwandelt, dann mein Frömmigkeit ist mir erkannt worden, daß sie ein Bosheit sei" Bußpsalmen. E. A. 37, 360. W. A. I. 168. s. Herrmann, Die Buße des evangel. Christen. Z. f. Th. u. K. I. S. 36: „Der Zustand, in den er dadurch geriet, war viel peinvoller als der bisherige Schmerz über die Erfolglosigkeit seiner Buße. Denn dieser Schmerz war doch wenigstens durch die Einbildung gemildert worden, daß er nach dem richtigen Ziele strebte. Jetzt war er genötigt, sich selbst, das, was er in eben diesem Streben aus sich gemacht hatte, zu verabscheuen."

in die er durch die Frömmigkeit seiner Kirche gedrängt ist, liegt für ihn der Unwert seiner Persönlichkeit. Die folgerichtigen Ergebnisse der katholischen Frömmigkeit empfindet er als Unrecht und Schuld [1]).

Ein doppeltes Problem ist uns durch diese Beobachtung gestellt. Zuerst erhebt sich die Frage: Wie konnte die sittliche Aufgabe „fromm zu sein um Gottes willen" d. h. gut zu sein um des Guten willen für Luther die unbedingt verpflichtende Kraft eines sittlichen Gesetzes gewinnen, da er dieses Ideal doch durch keine ihm nahestehende Persönlichkeit verwirklicht sah? Die notwendige Kehrseite dazu bildet dann die weitere Frage: Wie konnte er den Unwert seiner Persönlichkeit empfinden auf Grund einer sittlichen Haltung, durch die in dem Urteil seiner Zeitgenossen der normale Wert einer moralisch vollkommenen Persönlichkeit bezeichnet war? M. a. W.: wie konnte er sich gerade um desjenigen Verhaltens willen schuldig fühlen, das bei allen andern als gut und recht galt? Beide Fragen kommen im Grunde auf eins hinaus. Bei der Umwandlung des ihm durch die Scholastiker vorgezeichneten, aber im Leben der katholischen Kirche nicht verwirklichten sittlichen Ideals in einen kategorischen Imperativ kann eine Täuschung mitgewirkt haben. Nach einer Aeußerung in den

[1]) Aehnlich wie Luther gerade das an sich verachtete, was er infolge seiner konsequenten Durchführung des Ideals katholischer Sittlichkeit geworden war, empfinden heute starke Charaktere ihr Verflochtensein in die kapitalistische Wirtschaftsordnung als persönliche Schuld. Gerade indem sie ihr Eigentums r e c h t konsequent geltend machen, fühlen sie den Unwert ihrer Persönlichkeit. N a u m a n n sagt in einem Vortrage: „Das Kapital wirkt als Tributrecht, andere für sich arbeiten zu lassen. A r b e i t o h n e G e g e n l e i s t u n g i s t a b e r i m m e r e t w a s P e i n l i c h e s, nicht bloß für den Arbeitenden, — —, sondern auch für den E m p f a n g e n d e n, sobald er darüber aufgeklärt ist." (Bericht der „Zeit" 21. Nov. 96. Nr. 44) vergl. dazu K a n t, Kritik der prakt. Vern. Methodenlehre. (K i r c h m. S. 186 Anm.): „Man darf nur ein wenig nachsinnen, man wird immer eine S c h u l d finden, die er sich irgend wodurch in Ansehung des Menschengeschlechts aufgeladen hat (sollte es auch nur die sein, daß man durch die U n g l e i c h h e i t d e r M e n s c h e n i n d e r b ü r g e r l i c h e n V e r f a s s u n g V o r t e i l e g e n i e ß t, u m d e r e n w i l l e n a n d e r e d e s t o m e h r e n t b e h r e n m ü s s e n)".



Schmalkaldischen Artikeln darf man annehmen, daß er sein Ideal in einzelnen Persönlichkeiten verwirklicht gesehen habe, indem er sie für besser hielt als sie waren[1]). Aber es bleibt dann doch noch die Frage, wie das Gebot ihn noch verpflichten konnte, nachdem er seinen Irrtum erkannt hatte. Und ganz unerklärlich ist es, wie er den Unwert seiner eigenen Persönlichkeit empfinden konnte, ohne daß er Persönlichkeiten von höherem Wert kannte. Da sein Wert mit dem Wert der besten seiner Zeitgenossen identisch war, so scheint doch jeder Maßstab für eine richtige Schätzung seines eigenen Unwertes zu fehlen. Woran ist ihm denn eigentlich der Unwert seiner Persönlichkeit aufgegangen? Dieses doppelte Problem ist nur durch die Annahme zu lösen, daß die Macht des Guten unter Umständen den Menschen unmittelbar verpflichten kann, ohne sich in menschlichen Persönlichkeiten zu offenbaren. Da aber eine solche Verpflichtung nur zwischen sittlichen Persönlichkeiten denkbar ist, so muß die Macht des Guten selbst als persönlicher Wille gedacht werden. Das wird noch klarer, wenn man die andere Seite des Problems ins Auge faßt. Der Wert einer Persönlichkeit kann immer nur im Verhältnis zum Werte anderer Persönlichkeiten festgestellt werden. Für die Persönlichkeit giebt es kein anderes Wertmaß als die Persönlichkeit. Wenn Luther den Unwert seiner Persönlichkeit empfand, indem er sich unmittelbar am sittlichen Ideal zu messen gezwungen war, so muß das sittliche Ideal eine persönliche Macht sein.

---

[1]) Art. Schm. P. III. Art. III. R 325): „Wo nu etliche waren, — — wie ich und meines gleichen in Klöstern und Stiften, Münch und Pfaffen sein wollten, die wir mit Fasten Wachen — — 2c. uns wehreten wider böse Gedanken und mit Ernst und Gewalt wollten heilig sein und doch das erblich angeborn Uebel im Schlaf thät, — — was sein Art ist; so hielt doch ein jeglicher vom andern, daß etliche so heilig wären, wie wir lehreten.“ vergl. dazu Kant, Kritik der prakt. Vern. III. Hptst. (Kirchm. S. 93): „Denn da beim Menschen immer alles Gute mangelhaft ist, so schlägt das Gesetz, durch ein Beispiel anschaulich gemacht, doch immer meinen Stolz nieder, wozu der Mann, den ich vor mir sehe, dessen Unlauterkeit, die ihm noch anhängen mag, mir nicht so, wie mir die meinige, bekannt ist, der mir also in reinerem Lichte erscheint, einen Maßstab abgiebt.“

Das Gute ist nur wirklich in einer moralischen Persönlichkeit. Die siegende Macht der Wahrheit und Gerechtigkeit, an die wir glauben müssen, um das Gute wagen zu können, ist die Allmacht des guten Willens einer vollkommenen Persönlichkeit über die wirkliche Welt. Damit stehen wir an der Schwelle des christlichen Gottesglaubens, der aber nicht durch ethische Reflektionen erreicht werden kann. Er ist das Ergebnis einer geschichtlichen Entwicklung, die nicht lediglich von ethischen Faktoren bestimmt ist. Er läßt sich nur gewinnen durch glaubensvolle Unterwerfung unter die historische Offenbarung, die sich in Christus vollendet. Wie durch diese Unterwerfung die moralische Freiheit erreicht wird, das soll zum Schluß nachgewiesen werden.

10.

Im Leben Jesu ist das höchste sittliche Ideal, das dem Menschengeist erreichbar ist, Wirklichkeit geworden. „Mag die geistige Kultur immer fortschreiten, mögen die Naturwissenschaften in immer breiterer Ausdehnung und Tiefe wachsen und der menschliche Geist sich erweitern wie er will, über die Hoheit und sittliche Kultur des Christentums, wie es in den Evangelien schimmert und leuchtet, wird er nicht hinauskommen"[1]. Das Gute, wie es als Niederschlag der prophetischen Gedankenwelt den edelsten Inhalt des israelitischen Gesetzes bildet, wie es als schlichte Lebensweisheit in der Spruchliteratur einen volkstümlichen Ausdruck gefunden hat, wie es durch den hellenischen Geist in der platonischen und stoischen Ethik zu einem reinen und hohen Lebensideal ausgestaltet ist, ist durch sein Leben und Leiden der Welt in einer historischen Persönlichkeit vor die Augen getreten. Für alle, die von der Wirklichkeit dieser Persönlichkeit überzeugt sind, ist es daher aus einem erstrebenswerten Ideal zu einem unbedingt verpflichtenden Gesetz geworden. Den Eindruck von der historischen Wirklichkeit des Lebens Christi empfangen wir, wenn sein Wille als reale Macht in unser Leben eingereist. Die Glieder der christlichen Gemeinde erfahren diesen Eindruck auf dreifachem Wege:

1) Den frühesten Eindruck gewinnen wir durch die Berüh-

[1] Eckermann, Gespräche mit Goethe. Bd. 3. 1832. 11. März.



rung mit Persönlichkeiten, die bis zu einem gewissen Grade ihm ähnlich geworden sind: auf dem ethischen Wege. Den persönlichen Jüngern Jesu wurde der Meister durch seine Person zugleich sittliches Ideal und sittliches Gesetz, da in seinem Leben Wort und That zusammenfiel. Zugleich empfingen sie durch das Vertrauen, durch das er sie an seine Person schloß, die Kraft, das Sollen, dessen sie mit einem lebhaften Gefühl ihres eignen Unwertes inne wurden, in ein wirksames Wollen zu verwandeln und somit das sittliche Ideal, das ihnen in seinem Wirken und Leiden als moralisches Gesetz entgegentrat, in ihrem Leben zu verkörpern. Indem sie den Kern neuer Gemeinschaften bildeten, wurde jeder in seinem Kreise in geringerem Grade, was Christus für sie alle gewesen war: ein lebendiges Gesetz und ein lebendiges Evangelium. Ihr Wille war an Jesu Willen gebunden; daher wirkte durch ihr Wollen sein Wille als eine lebendige Realität auf die Gläubigen. Und im Laufe der Zeiten hat jede Generation den Gliedern der folgenden, durch Menschen, in denen der Geist Christi Person geworden war, den Eindruck von der historischen Verwirklichung des sittlichen Ideals in dem Menschen Jesus übermittelt. Persönlichkeiten, die ihr Bestes im Gehorsam gegen Christus finden, überzeugen uns von seiner geschichtlichen Wirklichkeit[1]).

2) Der Eindruck der wirklichen Persönlichkeit Christi, wie er uns auf dem ethischen Wege vermittelt wird, leidet darunter, daß sich in christlichen Persönlichkeiten immer nur eine Seite seines Wesens verkörpern kann. Sein Bild muß dadurch zersplittert und

---

[1]) S. dazu Hülsmann, Beiträge zur christl. Erkenntnis 1890. S. 89. — Wo ein starker historischer Sinn sich mit einer lebendigen und reizbaren Phantasie verbindet, da kann man sich vielleicht durch liebevolles Versenken in die biblischen Urkunden vom Leben Jesu von der geschichtlichen Wirklichkeit dieser Persönlichkeit überführen. Aber das trifft jedenfalls für die große Mehrzahl der Menschen nicht zu; in der Regel wird die Ueberzeugung von der historischen Realität des Christusideals nicht die Folge, sondern die Voraussetzung der Beschäftigung mit dem evangelischen Lebensbilde Jesu sein und durch diese wird der auf anderem Wege gewonnene Eindruck von seiner Erscheinung als geschichtlicher Thatsache nur vertieft und gereinigt.

entstellt werden. Soll das durch ihn verwirklichte sittliche Ideal nicht wesentlich verkürzt werden, so müssen die zerstreuten Strahlen des von ihm ausströmenden mannigfach gebrochenen Lichtes wieder in einen Brennpunkt gesammelt werden. Diesen Dienst leistet die Verkündigung des Evangeliums, wie sie einerseits aus der christlichen Gemeinde immerfort hervorgeht und andererseits die christliche Gemeinde immer neu schafft. So wird der durch die ethische Gemeinschaft gewonnene Eindruck von der Wirklichkeit des sittlichen Ideals in der Person Christi geklärt und verstärkt auf dem kirchlichen Wege der öffentlichen Verkündigung. Mit diesem kirchlichen Zeugnis von Christus greift nämlich sein Wille in doppelter Weise wirksam in unser Leben ein. Erstens nimmt der Inhalt der Verkündigung direkt Bezug auf alle einzelnen Glieder der christlichen Gemeinde. Christus vollendet sein Lebenswerk in seinem Kreuzestode, indem er „sein Leben giebt zu einer Erlösung für viele". Damit reicht sein Wille über den Kreis der ihm im irdischen Leben nahestehenden Jünger hinaus auf eine unbegrenzte Anzahl von Menschen. Demgemäß wird Leben und Tod Christi uns verkündigt als „für euch" geschehen, und dieses „für dich" wird noch eindringlicher betont, wenn durch Taufe und Abendmahl als unmittelbar auf seinen Willen gegründete Handlungen die Früchte seines Lebens und Sterbens jedem Gliede seiner Gemeinde persönlich zugeeignet werden. Zweitens sind die Träger der Verkündigung Organe seines Willens; denn einmal kennzeichnen sie ihre Verkündigung als eine That des Gehorsams gegen ihn und sodann ist dieselbe zugleich ein Zeugnis von ihrem persönlichen Leben, dessen edelsten Inhalt sie ausdrücklich von Christus ableiten (An mir und meinem Leben ist nichts auf dieser Erd, was Christus mir gegeben, das ist der Liebe wert s. Gal. 2, 20). Der gekreuzigte Christus wird verkündigt im Auftrage und der Kraft des erhöhten Christus. Somit greift mittels der kirchlichen Verkündigung der Wille Christi in doppelter Weise hinein in unser individuelles Leben und überzeugt uns von der Wirklichkeit seiner Persönlichkeit.

3) Hiermit ist aber schon seine Wirksamkeit aus der sittlichen und kirchlichen Sphäre in die religiöse erhoben. Der Wille der

historischen Persönlichkeit Jesu von Nazareth kann nur dann auf die unbegrenzt in Raum und Zeit sich ausbreitende Menschheit wirken, wenn er der Wille einer überweltlichen, die Menschheit überblickenden und umfassenden Persönlichkeit ist. Die christliche Religion drückt das durch zwei verschiedene Anschauungen aus, einmal indem sie den historischen Jesus mit der Macht über Himmel und Erde ausstattet; sodann indem sie der absoluten Macht, welche die natürliche und sittliche Ordnung der Welt zusammenfaßt, die Züge des historischen Jesus aufprägt. Beide Anschauungen haben im dogmatischen System an ihrem Ort ihr gutes Recht; aber für den hier in Frage stehenden Zweck bleibt es sich gleich, ob Christus, wie das z. B. von Zinzendorf und in pietistischen Kreisen geschieht, als Herr und Schöpfer der Welt vorgestellt wird oder ob die Summe aller in der Welt, in Natur wie Geschichte, wirksamen Kräfte in einem persönlichen Gott ihren Träger findet, der sein sittliches Wesen in dem Leben Jesu Christi wiederspiegelt. Es kommt hier nur darauf an, daß die höchste über die Welt gebietende Macht mit dem in Jesu von Nazareth verkörperten sittlichen Ideal identisch ist. Im christlichen Glauben ist das sittliche Ideal eine alles Leben und alle Macht in sich tragende, weltbeherrschende Persönlichkeit: der lebendige Gott, der Vater Jesu Christi. Im Glauben an ihn gewinnen wir den Eindruck von der Wirklichkeit des in Christus verkörperten Ideals als der die Welt und unser Leben beherrschenden persönlichen Macht.

Auf Grund des Eindrucks der historischen und religiösen Wirklichkeit der Person Christi wird den Gliedern seiner Gemeinde das in ihm verkörperte Ideal in doppelter Weise zum sittlichen Gesetz.

Christliche Persönlichkeiten, die in ihrem Leben verschiedene Seiten des sittlichen Ideals verwirklichen, suggerieren sich durch ihre gegenseitige Berührung, wie sie in Ehe und Familie, in Freundschaft und Berufsleben stattfindet, das christliche Ideal als kategorischen Imperativ. Diese Verpflichtung ist aber erfahrungsgemäß nur für die Glieder gewisser Stände, Volksschichten, Berufsklassen, Verkehrskreise, unter gleichen äußeren Verhältnissen

lebender Gemeinden wesentlich identisch. Damit ist schon gesagt, daß sie niemals die volle Höhe des in Christus verwirklichten sittlichen Ideals erreicht. Die Freiheit zur Erfüllung dieser Verpflichtung auf das herabgestimmte Ideal ist aber gegeben in dem gegenseitigen Vertrauen, das die Glieder jener sittlichen Gemeinschaften unter einander verbindet. Durch dieses Vertrauen ist ihr Wollen zu einer mehr oder weniger festen Einheit verschlungen. Daher ist in der Regel dem Sollen das Können kongruent. Diese identische Verpflichtung und Freiheit der Glieder der christlichen Gemeinden, welche das sittliche Niveau solcher Gemeinschaften darstellt, bezeichnen wir als christliche Sitte. Die christliche Sitte erweist sich somit als eine sittlich verpflichtende und sittlich befreiende Macht. Freilich wirkt dieselbe lediglich als toter Mechanismus, wenn nicht Persönlichkeiten von überragendem sittlichen Wert denselben unausgesetzt durchbrechen. Durch die Berührung mit solchen Persönlichkeiten treten höhere Imperative in unser Bewußtsein nicht ohne die drückende Empfindung unsers bisherigen Unwertes. Zugleich gewinnen wir aber durch das Vertrauen, das die entgegenkommende Liebe solcher Persönlichkeiten uns abnötigt, den Mut und die Kraft, unsern Willen dem ihrigen gemäß zu bestimmen. Jedesmal wo in der Berührung mit christlichen Persönlichkeiten das Schuldgefühl in uns erwacht, ist uns ein Grundsatz christlicher Sittlichkeit als kategorischer Imperativ zum Bewußtsein gekommen; jedesmal wo wir uns im Vertrauen an eine solche Persönlichkeit anschließen, hat sich unser Wille diesem Gebot gemäß bestimmt.

Neben der identischen Verpflichtung durch die Sitte besteht also innerhalb der christlichen Gemeinde eine individuelle durch einzelne Persönlichkeiten, die über das sittliche Niveau emporragen. Je nachdem solche Persönlichkeiten in unsern Lebenskreis eintreten, gewinnt eine reinere oder blassere Gestalt des christlichen Ideals den Charakter eines kategorischen Imperativs. Aber nicht nur durch derartige Persönlichkeiten, sondern mit ihnen zusammen fühlen wir uns individuell verpflichtet. Diese Verpflichtung ist bedingt durch die persönliche Gemeinschaft mit Gott, in der wir als Glieder der christlichen Gemeinde stehen. In dem Vater Jesu



Christi, mit dem wir durch Gebet und Gottesdienst verkehren, tritt uns das in Christus offenbarte sittliche Ideal nahe als die den Weltlauf und damit unser eigenes Leben bestimmende Wirklichkeit. Aber wir gewinnen die Ueberzeugung von der Wirklichkeit Gottes nur allmählich, in dem Maße als wir in unserem eigenen Leben seine Wirkungen wahrnehmen. Das uns in Gott als höchste Realität entgegentretende Ideal des Guten kann daher nur in stufenweisem Fortschritt in sittliche Imperative sich umsetzen. Diese treten jedesmal mit dem Druck eines überwältigenden Schuldgefühls in unser Bewußtsein. Nun ist aber der heilige Gott, der Träger der sittlichen Weltordnung, uns in Christus als die persönliche Liebe offenbar geworden. Er hebt uns daher im Augenblick der Entstehung des Schuldgefühls über dasselbe hinaus durch die Sündenvergebung; damit ist die Trennung zwischen ihm und uns, die sich im Gefühl unsers Unwertes ausdrückt, von seiner Seite aufgehoben. Er bietet uns seine Gemeinschaft an und fordert damit unser Vertrauen. Wenn wir ihm dieses Vertrauen nicht verweigern, so geht unser Wille in seinen Willen ein und wir gewinnen damit das Vermögen, den neuen sittlichen Imperativen durch die That zu entsprechen. Im Vertrauen auf Gott besitzen wir die sittliche Freiheit.

Die fortschreitende Umwandlung des sittlichen Ideals in moralische Imperative, die sich in der Gemeinschaft des Vertrauens zwischen Gott und uns vollzieht, ist vermittelt durch den äußeren Zwang der natürlichen und sozialen Uebel, durch den inneren Zwang der sittlichen Aufgaben und durch das Bedürfnis dauernder Befriedigung [1]).

Jeder Mensch ist in seinen Handlungen dem Zwang unterworfen, ebenso wohl durch die Hindernisse und Schranken, die ihm durch seine körperliche und geistige Konstitution auferlegt sind,

[1]) Vgl. Wundt, Ethik [2] S. 487 ff. Einen „Imperativ des sittlichen Lebensideals“ giebt es nicht, wenn dieses lediglich in dem Geist eines einzelnen Menschen existiert. Ein solches Ideal kann wohl sein Handeln leiten, aber nicht zwingen. Die Unvollkommenheiten in seiner Verwirklichung werden nicht als Schuld empfunden, sondern als ein Zurückbleiben hinter dem erstrebten Ziel, das durch vermehrte Anstrengung ausgeglichen werden kann.

wie durch die natürlichen Ereignisse, von denen sein Leben abhängig ist, und die mannigfach sich durchkreuzenden Willkürhandlungen der Menschen, in deren Gemeinschaft er mit seiner Existenz verflochten ist. Durch diese doppelte Notwendigkeit ist unser Handeln bedingt. Sind wir durch zuversichtliches Vertrauen an Gott gebunden, so erkennen wir in jeder Notwendigkeit den Ausdruck seines Willens; die durch sie geforderte Handlung ist also durch Gottes Willen gefordert. Dadurch wird aus dem Müssen ein Sollen, aus der durch physischen Zwang herbeigeführten Notwendigkeit ein sittliches Gebot[1]). Die Geduld und Sanftmut Christi ist unser sittliches Ideal. Aber erst wenn wir in den natürlichen und sozialen Uebeln des Lebens durch unser Vertrauen auf Gott den Ausdruck seines Willens erkennen, empfinden wir die unbedingt verpflichtende Kraft der sittlichen Forderung: Sei geduldig! oder Sei sanftmütig!

Das Vertrauen auf Gott kann sich nur behaupten, wenn das Gute d. i. die heilige Liebe sich als die höchste Macht über das Wirkliche erweist. Nehmen die realen Verhältnisse eine Gestalt an, in der eine Offenbarung der heiligen Liebe Gottes nicht zu erkennen ist, so zerbricht entweder der Glaube an die Wirklichkeit des sittlichen Ideals oder es erwächst uns die Aufgabe, die realen Verhältnisse so zu gestalten, daß wir wieder einen Ausdruck der heiligen Liebe Gottes darin erkennen können. Die Wahrheit und Liebe, die Reinheit und Gerechtigkeit Christi, in der wir unser sittliches Ideal erkennen, wird uns zum sittlichen Gesetz, wenn wir ohne diese Charaktereigenschaften die sittlichen Aufgaben nicht lösen können,

[1]) „Das ist, die nit wollen verstehen, die do seind wie die Pferde und wollens machen nach ihrer guten Meinung und Dunken, denselben sende so lange Widerwertigkeit, bis das sie müssen herzu. Das heißt compelle intrare, wan Not Willen macht und das müssen in das gerne verwandelt wird, als lang bis das er spricht, Sall ich, so will ich, muß dan so sein, so sei es also. So zwinget Gott die widerspenstigen Pferde und Meuler wenn er nit zuläßt, daß sie erlangen, was sie wollen. Dieselben zum ersten, die quer gehen in dem Wege Gottes, gleichwie die mutigen Pferde, bis daß sie in den Gang kommen und Verstand lernen, daß es muß gelitten sein und nit nach unserm Willen gehen. Luther, Auslegung der Bußps. 1517. E. A. 37, 367. W. A. I. 172.

die wir lösen müssen, soll sich anders unser Glaube an die heilige Liebe Gottes behaupten So hat die Erkenntnis der Aufgaben, welche die christliche Gemeinde heute durch die äußere und innere Mission zu lösen sucht, einst gotterfüllten Persönlichkeiten eine neue Seite des sittlichen Ideals als kategorischen Imperativ zum Bewußtsein gebracht. In ähnlicher Weise setzt sich infolge der Gestaltung der wirtschaftlichen Verhältnisse das soziale Ideal des Christentums für christliche Persönlichkeiten in neue Imperative um.

Ist der Verkehr mit Gott dem Christen eine Quelle des Friedens und der Kraft geworden, so empfindet er jede Störung dieses Verkehrs als eine Herabsetzung des Wertes seiner Persönlichkeit; denn der höchste Wert seiner Person ist für ihn eben in der Gemeinschaft mit Gott sicher gestellt. Um durch die Behauptung seines sittlichen Wertes dauernde Befriedigung zu finden, wird er daher diese Gemeinschaft immer fester und inniger gestalten müssen. Das ist aber nur möglich, indem er Gottes Willen immer mehr in seinen Willen aufnimmt; also wird es für ihn zur notwendigen Bedingung dauernder Befriedigung, Gottes Willen mit Beseitigung aller störenden Einflüsse zum einzigen Bestimmungsgrunde seines Willens zu machen. Da Gottes Wille sich im Leben Christi als heilige Liebe offenbart, so hängt der Wert seiner Persönlichkeit an der Erfüllung der Gebote: Du sollst heilig sein, denn ich bin heilig! (1 Petr. 1, 16) und Du sollst vollkommen sein (in der Liebe), denn ich bin vollkommen! (Matth. 5, 43 ff.). Das erste Gebot verpflichtet ihn zu Lauterkeit und Wahrheit, das andere zur Nächstenliebe, die sich entfaltet in den verschiedenen Stufen: der durch Mitleid angeregten Barmherzigkeit, der den Bedürfnissen des Nächsten zuvorkommenden Bruderliebe und der das Böse durch Gutes überwindenden Feindesliebe.

Jeder Imperativ, der bei der immer lebendiger werdenden Gemeinschaft mit Gott neu in unser Bewußtsein tritt, läßt uns die bisherige Stufe unseres sittlichen Lebens als Schuld empfinden; aber das Schuldgefühl wird sofort aufgehoben, indem wir auf Grund der uns von Gott zugesicherten Sündenvergebung in kindlichem Vertrauen uns an ihn anschließen dürfen. Damit wird die im Schuldgefühl uns schmerzlich drückende Herabsetzung des sitt-

lichen Wertes unserer Persönlichkeit ausgeglichen und die Kraft zur Erfüllung der Gebote geschenkt. So bildet das Schuldgefühl die notwendige Bedingung des sittlichen Fortschritts und den Durchgangspunkt zur vollkommenen Freiheit [1]).

Ein Problem muß auch hier ungelöst bleiben. Es ist eine erschütternde Thatsache, daß die reinste und hingebendste Liebe guter Menschen in vielen Fällen das Vertrauen derjenigen nicht zu gewinnen vermag, denen sie durch ihr Leben das sittliche Ideal als kategorischen Imperativ suggerieren. Es giebt Menschen, die auf die sie zum Guten ziehende Liebe edler Persönlichkeiten durch Mißtrauen reagieren. Judas ist ihr ausgeprägtester Typus. Wie sie der Liebe christlicher Persönlichkeiten ihr Vertrauen versagen, so widerstreben sie mißtrauisch der Liebe des lebendigen Gottes. Warum die einen dem Zuge der Liebe mit ihrem Vertrauen folgen und die andern diesem Zuge widerstrebend mißtrauisch ihr Herz verschließen, das ist ein Problem, für das der Menschengeist keine Lösung hat. Die großen Lehrer der Kirche haben auf diese Frage mit der Lehre von der Gnadenwahl geantwortet. Damit haben sie aber nur das Geheimnis aus dem Menschenherzen in das Wesen Gottes verlegt. Wir können nur sagen: wer zum Vertrauen auf Gott kommt, den hat Gottes Liebe über das Gefühl vom Unwert seiner Persönlichkeit hinausgehoben; wer der Liebe Gottes sein Vertrauen versagt, für den wird die Empfindung vom Unwert seines Charakters zum Gefühl der Entwertung seiner Persönlichkeit durch eigne That. Darin darf man die intelligible That der Freiheit sehen, die über den zeitlichen und ewigen Wert des Menschen entscheidet.

[1]) Die aber in Sünden liegen tot oder allzu heilig sein, fühlen dieser ding keines. Darumb ists ein Wunderding: wer do kein Sünde hat, der fühlet und hat sie, und wer do Sünd hat, der fühlet sie nit und hat keine. dan es wäre nit möglich, daß er über und widder die Sünd klagete, wan er nit in der Gerechtigkeit und Gnaden lebte. Luther, Auslegung der 7 Bußps. E. A. 37, 372 f. W. A. I. 177.

Religion und Kirche im Christentum[1]).

Von

Eberhard Vischer,
Privatdozenten der Theologie in Basel.

Religion und Kirche? Religion oder Kirche? Wie verhalten sich die Beiden zu einander?

Gehören sie zusammen wie Leib und Seele? Sind es zwei von einander unabhängige Größen, die wir bald in friedlichem Zusammenleben, bald getrennt, bald als Feinde finden können? Oder sind es gar unvereinbare Gegensätze? Nach der gewöhnlichen Anschauung sind sie eng verbunden, ist die eine ohne die andere nicht vorhanden, und statt sie einander gegenüber zu stellen, erörtert man ihr gemeinsames Verhältnis zu dritten Größen. So werden immer aufs Neue von Gelehrten und Ungelehrten die Fragen behandelt: Wie verhalten sich Religion und Kirche zur Vernunft, zur Wissenschaft, zum Staate u. s. w.

Und doch werden Religion und Kirche nicht etwa erst in unserer Zeit einander als scharfe Gegensätze gegenüber gestellt. Von Voltaire stammt die von grimmigem Hasse zeugende Aufforderung écrasez l'infâme, nämlich die Kirche. Aber demselben Voltaire glaubt ein Historiker das Zeugnis erteilen zu können, daß er für seinen Gottesglauben ein Märtyrer hätte werden können. Thatsache ist,

[1]) Das Folgende ist ein Vortrag, den ich am 27. Oktober 1898 in der Basler Predigergesellschaft gehalten habe. Es ist kaum nötig zu sagen, daß ich nicht das Problem erschöpfend behandeln sondern es nur von einer bestimmten Seite beleuchten will. Wie weit die Wahl des Standpunkts durch die schweizerischen Verhältnisse bedingt ist, mag der deutsche Leser entscheiden.

daß Voltaire an nichts weniger dachte, als den Glauben an Gott zu untergraben. Und ebensowenig hat Rousseau, der der Kirche tiefern Schaden zufügte als alle Spötter, die Absicht gehabt, der Religion selbst ihr Recht zu bestreiten.

Gerade um der Religion willen wurde von der Aufklärung der Kampf gegen die Kirche geführt. Da man der Ansicht war, daß jeder Mensch in der Vernunft besitze, was er zu einem tugendhaften und glückseligen Leben nötig habe, daß er sich einfach naturgemäß zu entfalten brauche, um das Ebenbild Gottes in sich hervortreten zu lassen, so erschienen die Ergebnisse der geschichtlichen Entwicklung und damit auch die sichtbare Kirche mit ihren Bekenntnissen, Traditionen und Institutionen den konsequenten Vertretern dieser Anschauung als ein unnötiger, hindernder Balast für den von Natur vernünftigen und guten Menschen, dessen man sich möglichst gründlich zu entledigen habe. Und auch ein Lessing, der tiefer über die Bedeutung der Geschichte nachdachte und ihr ihr Recht zu geben suchte, wußte doch die Bedeutung der geschichtlichen Offenbarung nur darin zu finden, daß sie dem Menschengeschlechte schneller das verliehen habe, was es langsamer auch selber gefunden hätte. „Erziehung“, sagt er, „giebt dem Menschen nichts, was er nicht auch aus sich selbst haben könnte; sie giebt ihm das, was er aus sich selber haben könnte, nur geschwinder und leichter. Also giebt auch die Offenbarung dem Menschengeschlechte nichts, worauf die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, nicht auch kommen würde: sondern sie gab und giebt ihm die wichtigsten dieser Dinge nur früher“.

Der Religion der Kirche setzt die Aufklärung in ihrer Verachtung der Geschichte die natürliche Religion gegenüber. Heute ist es die „reine Religion“, die der kirchlich vermittelten gegenüber gestellt wird. Und wenn auch nicht bestritten wird, daß in der Kirche Religion gedeihen könne, im Gegenteil die Bedeutung der Kirche für die große Masse hoch angeschlagen, eine Kirche, die das religiöse Leben ihrer Glieder in unverbrüchlichen Formen einschränkt, um der Masse willen gefordert wird, so wird doch nicht bloß die Unmöglichkeit, zugleich der Wissenschaft und der Kirche gerecht zu werden, sondern auch der große Abstand zwischen reiner

Religion und kirchlich vermittelter Religion mit der allergrößten Entschiedenheit behauptet und deshalb für die Frommen höherer Ordnung das Recht und das Bedürfnis, sich von der Kirche loszusagen, proklamiert. Und zwar geschieht das im Gegensatz zur Aufklärung im Namen der Geschichte, wird diese Forderung als Resultat der Geschichte nachzuweisen versucht.

Wer wollte leugnen, daß die Geschichte reiches Material liefert zu dem Beweise, daß auch in dem Christentume die Kirche in ihren Beamten, Institutionen und Dogmen oft in der unheilvollsten Weise auf die Entwicklung des religiösen Lebens eingewirkt hat und den in jedem Menschen wohnenden Trieb, sich Gott, der ihn zu sich hin geschaffen, hinzugeben und in rückhaltlosem Anschluß an ihn seine volle Befriedigung zu finden, in jeder Weise irre geleitet und mißbraucht hat. Der Spruch Goethes ist bekannt:

> Glaubt nicht, daß ich fasele, daß ich dichte;
> Seht hin und findet nur andre Gestalt,
> Es ist die ganze Kirchengeschichte
> Mischmasch von Irrtum und Gewalt.

Und immer wieder finden wir gerade bei religiösen Naturen die Klage, der P. de Lagarde als junger Mensch in einem Briefe Ausdruck giebt: „Vorsichtige Gemüter haben nach Zeiten großer religiöser Erregung und Begeisterung das sprudelnde Quellwasser, aus dem lebendigen Felsen springend, in Flaschen gefüllt, und nun ist es im Laufe der Jahrhunderte in den Flaschen schaal und faul geworden, und doch sollen wir es trinken".

Wo immer Propheten und Reformatoren nach der tiefern Gotteserkenntnis, die in ihren Herzen aufgegangen war, das religiöse Leben ihrer Volksgenossen zu beeinflussen suchten, da trat ihnen der heftigste Widerstand entgegen in den Vertretern der Kirche. Und dieser Widerstand war um so schwerer zu überwinden, weil er im Namen der Religion erhoben wurde. Auch die Wirksamkeit Jesu Christi besteht zu einem großen Teil im Kampfe gegen die kirchlichen Formen, die das religiöse Leben seiner Zeitgenossen verzerrten und zu ersticken drohten. Und sein Tod am Kreuze wurde von den Vertretern der jüdischen Kirche und im Namen der durch sie vertretenen Religion gefordert.

Und auch ein Blick auf die Gegenwart zeigt uns allenthalben, wie sich die von der Kirche angeblich im Interesse der Religion, d. h. des Verkehres des Menschen mit Gott, geschaffenen und festgehaltenen Institutionen, Dogmen, Riten und Ueberlieferungen für den Menschen vor Gott, ja an Stelle Gottes schieben.

Nicht bloß den Katholiken sehen wir unter dem Einflusse der Kirche bei dem Priester, den Sakramenten und Reliquien das suchen, ihnen das geben, was der Mensch allein bei Gott suchen, allein Gott geben soll. Auch bei dem Protestanten ists eine alltägliche Erscheinung, daß die in den Bekenntnissen seiner Kirche niedergelegte religiöse Einsicht, daß der kirchliche Satz von der maßgebenden Autorität der heiligen Schrift ihn blind macht für den Willen Gottes, wie er sich immer aufs Neue in der Natur und der Geschichte, deren Höhepunkt Jesus Christus ist, kund thut. Unter der Herrschaft der kirchlichen Tradition verschließt man sich den Ergebnissen der Wissenschaft, die uns die Wirklichkeit zeigt, wie sie sich dem die Wahrheit suchenden und unbefangen forschenden Auge darbietet, vergißt man im Verkehr mit dem Nächsten die allerersten Forderungen des Herrn, nach dem man sich nennt.

Also daß die Kirche, die auf Grund gemeinsamer religiöser Erfahrungen zum Zwecke gemeinsamer Pflege des religiösen Lebens gebildete Gemeinschaft, der Religion, d. h. dem Verkehre zwischen dem Menschen und Gott als Hemmnis entgegentreten, ja ihn gänzlich verhindern kann, sehr oft verhindert hat, ist nicht zu bestreiten, wird durch die Geschichte aufs Deutlichste erwiesen.

Aber muß sie das wirklich? Beweist nicht die Geschichte eben so sehr, wie sie uns den der Religion durch die Kirche zugefügten Schaden kund thut, andererseits auch das, daß die Religion der Kirche bedarf, immer aufs Neue die Kirche mit innerer Notwendigkeit hervorbringt? Mit Recht weist man uns auf die religiösen Heroen hin, die Propheten, als die Gestalten, in denen wir die Religion in ihrer charakteristischen Eigenart am reinsten finden. Gleich wie man, um zu erfahren, womit wir es in der Kunst zu thun haben, nicht bei dem die Erzeugnisse der Kunst genießenden Durchschnittsmenschen anfragt, sondern zu dem produ-

zierenden Genie aufschaut, das unter der Herrschaft eines unwiderstehlichen Dranges die Wunderwerke, an denen wir uns erfreuen, hervorruft, so dürfe, wer die Religion erforschen wolle, nicht ausgehen von der Religiosität des gewöhnlichen Menschen. Die Kunst soll man an den Künstlern studieren und die Religion an den Propheten. Wie aber verhält es sich denn mit der reinen Religion, die der kirchlich vermittelten gegenüber gestellt wird, bei diesen? Was lehren sie uns über die Behauptung, daß vollkommene Religiosität der Kirche nicht mehr bedürfe, ja sich nicht mehr mit ihr vertrage? Lassen wir, wie uns das am nächsten liegt, die großen Prophetengestalten des israelitischen Volkes an uns vorüberziehen, einen Mose und Elia, Amos, Hosea, Jesaia, Jeremia, so finden wir bei allen die feste Ueberzeugung, in unmittelbarem Verkehr mit Gott zu stehen, seiner direkten Offenbarungen gewürdigt zu werden, und demgemäß große Freiheit und Selbständigkeit gegenüber den in ihrem Volke überlieferten und in Geltung stehenden Ansichten über Gott und göttliche Dinge, den Anspruch, einschneidende Kritik zu üben an den in Geltung stehenden Ansichten und Gebräuchen, seien sie noch sehr durch ihr Alter und ihren Ursprung geheiligt. Mit welcher unbarmherzigen Schärfe hält Amos seinen Zeitgenossen, die sich den Tag Jahwes herbeiwünschen, entgegen: „Was soll euch doch der Tag Jahwes? Er ist ja Finsternis nicht Licht". Wie unbekümmert über die altehrwürdige Herkunft der Opfer, den tiefen Gedanken, der der Opfersitte zu Grunde lag, die Frömmigkeit, die darin zum Ausdrucke kam, verkündet Hosea als Ausspruch des Herrn: „Denn an Liebe habe ich Wohlgefallen nicht an Schlachtopfern, an Gotteserkenntnis und nicht an Brandopfern". Aber so sehr sich auch die Propheten bewußt sind, von Gott unmittelbarer Offenbarungen gewürdigt zu werden, und so sehr sie in diesem Bewußtsein in der freiesten Weise Kritik üben an all den Formen des religiösen Lebens, so sehen wir doch nirgends, daß sie ihr Verkehr mit Gott loslöst von der religiösen Gemeinschaft, in welche sie ihre Geburt hinein gestellt hat, daß sie überhaupt jede religiöse Gemeinschaft mit festen Formen als ein Hindernis wahrer Religion bekämpfen. Als Glieder des Volkes, mit dem Gott zu der Väter Zeiten seinen

Bund geschlossen hat, werden ihnen die Augen aufgethan für sein Walten. Es ist der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Mose den Befehl giebt, das Volk aus Aegypten zu führen. Es ist der dem ganzen Volke bekannte Gott, der sich immer aufs Neue seine Propheten auswählt als Boten, die dem Volke seinen Willen verkündigen. Nirgends handelt es sich um einen Separatverkehr zwischen Gott und den Propheten. Die Offenbarung, die dem Seher zu Teil wird, bezieht sich auf das ganze Volk, hat den Zweck, das Volk von den verkehrten Wegen zu bekehren, eine Gemeinde zu schaffen, der Gott seine Liebe und Treue beweisen kann. Gerade die Propheten sind die Veranlassung gewesen, daß sich mehr und mehr das religiöse Leben in ihrem Volke in bestimmte Formen krystallisierte, daß genau geregelte Riten, eine heilige Schrift, eine abgeschlossene Lehre den Verkehr des Menschen mit Gott bestimmten und begrenzten. Gerade die Propheten. Inwiefern?

Alle wahre Religion ist ihrem eigentlichsten Wesen nach zunächst nichts Anderes als ein Verkehr der Seele mit Gott, eine Berührung des endlichen Geschöpfes mit dem ewigen Grund aller Dinge, in dem wir leben, weben und sind. Gott spricht, und der Mensch hört. Das Geschöpf flüchtet sich mit Allem, was es ist und hat und kann, in den Schoß des Vaters, von dem es Alles empfangen hat, und findet, indem es sich hingiebt, sich selber und den Mut und die Kraft zum fröhlichen, frischen Wirken auf der Erde. Und gewiß ist Alles, was sich zwischen Gott und den Menschen schiebt, an die Stelle Gottes Menschen und menschliches Gemächte stellt, seien es nun heilige Orte, Gebäude, Säulen und Bildwerke oder heilige Schriften, Lehren und Kultussitten, immer wieder, und so oft es sich mit diesem Anspruche vordrängt, zurückzuweisen, weil es die Religion in ein Zerrbild verwandelt.

Gerade die Propheten aber, die solch ein lebendiges Bewußtsein von der Gegenwart Gottes gehabt haben, die mit erhobener Stimme gegenüber denen, die sich in althergebrachten falschen Vorstellungen von Gott und seiner Absicht sicher dünkten, auf die sichtbaren neuen Offenbarungen Gottes hinwiesen, gerade sie haben mit aller Entschiedenheit den Gedanken vertreten, daß Gott je und je einzelne Männer sich erlese, um der Gesamtheit des Volkes

seinen Willen kund zu thun, und daß sich das Volk mit allen seinen Häuptern dem Willen Gottes, wie er sich in diesen Männern geoffenbart, unterzuordnen habe. Das Leben aller großen Propheten ist ein beständiger Kampf für diesen Anspruch gegen die, welche ihn nicht wollen anerkennen.

Das Bewußtsein gemeinsamer geschichtlicher Offenbarung aber ist der Boden, auf dem sich mit Notwendigkeit die religiöse Gemeinschaft aufbaut.

Ueberall drängt religiöses Leben zum Zusammenschluß, zum gegenseitigen Austausche, erweckt es den Wunsch, auf einander einzuwirken, von einander zu empfangen. Schön führt das Schleiermacher in der 4. seiner Reden über die Religion aus: „Ist die Religion einmal", sagt er, „so muß sie notwendig auch gesellig sein: es liegt in der Natur des Menschen nicht nur, sondern auch ganz vorzüglich in der ihrigen. Ihr müßt gestehen, daß es etwas Krankhaftes, höchst Widernatürliches ist, wenn der einzelne Mensch dasjenige, was er in sich erzeugt und ausgearbeitet hat, auch in sich verschließen will. In der unentbehrlichen Gemeinschaft und gegenseitigen Abhängigkeit des Handelns nicht nur, sondern auch des geistigen Daseins, worin er mit den übrigen seiner Gattung steht, soll er Alles äußern und mitteilen, was in ihm ist; und je heftiger ihn etwas bewegt, je inniger es sein Wesen durchdringt, desto stärker wirkt auch jener gesellige Trieb, wenn wir ihn auch nur aus dem Gesichtspunkt ansehen wollen, daß jeder strebt, was ihn bewegt, auch außer sich an andern anzuschauen, um sich vor sich selbst auszuweisen, daß ihm nichts als Menschliches begegnet sei." Und ebenso wie es den Menschen drängt, seine religiösen Erfahrungen mitzuteilen, empfindet er das Bedürfnis, die Anderer auf sich einwirken zu lassen. „Mit keinem Element des Lebens ist wohl dem Menschen zugleich ein so lebhaftes Gefühl eingepflanzt von seiner gänzlichen Unfähigkeit, es für sich allein jemals zu erschöpfen als mit der Religion. Sein Sinn für sie ist nicht sobald aufgegangen, als er auch ihre Unendlichkeit und seine Schranken fühlt: er ist sich bewußt, nur einen kleinen Teil von ihr zu umspannen, und was er nicht unmittelbar erreichen kann, das will er wenigstens durch die Darstellung anderer, die es sich angeeignet

haben, nach Vermögen inne werden und es mit genießen. Darum drängt er sich zu jeder Aeußerung derselben und, seine Ergänzung suchend, lauscht er auf jeden Ton, den er für den ihrigen erkennt. So organisiert sich gegenseitige Mitteilung, so ist Reden und Hören jedem gleich unentbehrlich."

Aber dieser dem Menschen angeborene Trieb zur Gemeinschaft, zum gegenseitigen Austausche, der sich überall da mit Notwendigkeit einstellt, wo der Mensch vom Gedanken an Gott ergriffen wird, wo der Wunsch, mit Gott in Verkehr zu treten, erwacht, dieser Trieb macht sich doch in sehr verschiedener Stärke geltend, je nach den Anschauungen, die der Mensch von Gott, der Art seines Wesens und seiner Kundgebungen besitzt. Mit besonderer Notwendigkeit bildet sich da eine religiöse Gemeinschaft zum Zwecke gemeinsamer Gottesverehrung, wo man an maßgebende geschichtliche Offenbarungen Gottes glaubt, in einzelnen Propheten seine Boten verehrt, die Träger göttlicher Offenbarungen. Und wo diese Offenbarungen den Menschen Ziele stellen, die nur in gemeinschaftlicher Arbeit verwirklicht werden können. Der Mystiker, der im Gefühle die Vereinigung mit Gott erleben will, sucht am liebsten die Stille und empfindet auch den Verkehr mit Gleichgesinnten als einen Teil der Welt, die sich hemmend zwischen ihn und Gott, in den er sich versenken, in dem er in seligem Entzücken vergehen will, zu stellen sucht. „Die großen Heiligen", sagt Thomas a Kempis, „haben allezeit viel Gesellschaft geflohen, so viel sie gekonnt, und haben erwählet, Gott in der Stille zu leben und zu dienen. Es hat einer wohl gesagt: So oft ich unter Menschen gewesen bin, bin ich mit Einbuße am inwendigen Menschen wieder nach Hause kommen. — Wer zum inwendigen geistlichen Leben gelangen will, der muß mit dem Herrn Jesu vor dem Volk entweichen." Der Buddhist, der in der Weltverneinung seine Aufgabe, im Vergehen des Alls sein Ziel sieht, muß in den mannigfachen Rücksichten, die ihm das Zusammenleben mit Anderen notwendig auferlegt, Hindernisse auf dem Wege zur Seligkeit erkennen. Und doch hat der dem Menschen angeborene Zug zur Geselligkeit auch im Buddhismus sofort Mönchsorden hervorgerufen. Und diese Mönchsorden haben ihre Traditionen, Ord-

nungen und Klassen. Die großen Propheten, die in dem Volke Israel auftraten, betonten, daß Gott von dem Volke Thaten verlange, daß Gott das ganze Volk zu einem herrlichen Ziele bestimmt habe, daß dieses aber nur dann erlangt werde, wenn das Volk auf Gottes Wegen wandle, wenn der von den Propheten ihm geoffenbarte Wille von Hohen und Niedrigen, von den Regenten wie der großen Masse zur Richtschnur des Handelns gemacht werde. Und immer wieder wiesen sie darauf hin, wie all das Unheil, das über das Volk hereinbrach, die von Gott angekündigten, von seinen Boten geweissagten Strafen über des Volkes Ungehorsam seien. So wurde, je mehr die Thatsachen der Geschichte, die Einfälle der Assyrer, Scythen und Chaldäer die Weissagungen eines Amos und Hosea, eines Sephania und Jeremia bestätigten, die prophetische Predigt der Grund einer Gemeinschaft, die das religiöse Leben, den Verkehr des Einzelnen wie des ganzen Volkes mit Gott in feste Formen faßte und immer ängstlicher darüber wachte, daß die aufgerichteten Schranken nicht überschritten, die aufgestellten Forderungen genau erfüllt wurden. Die erste große Wirkung der prophetischen Predigt war die Reformation des Josia, die Einführung des Deuteronomiums. Hatten die Propheten beständig eingeschärft, daß das Wohlgefallen Gottes von der Erfüllung seiner Forderungen abhängig sei, hatten sie die gründliche Bekehrung des Volkes als die Bedingung des Heiles genannt, — nun wollte man bis ins Einzelne genau wissen, was denn der Wille Gottes sei, man wollte etwas haben, an das man sich halten konnte, bei dessen Erfüllung man sicher war, auf den erstrebten Erfolg rechnen zu können. Und so ist die jüdische Gemeinde mit ihrem heiligen Buche, ihrem Kultus, ihren Priestern und Schriftgelehrten, so sehr sie in mancher Beziehung dem prophetischen Ideale widersprach, doch das Ergebnis ihrer Thätigkeit.

In diese Gemeinde ist Jesus Christus bei seiner Geburt hineingestellt gewesen, in ihr ist er aufgewachsen, in ihr hat er gelebt und gewirkt. Und im Namen dieser Gemeinde, von ihren Oberen, ihren legitimen Vertretern ist er auch — dem Kreuzestode überliefert worden. Das zeigt allerdings, welch gefährliche Sache es um die Kirche ist.

Aber so sehr auch die Wirksamkeit Jesu zum großen Teile ein Kampf war gegen die kirchlichen Formen, in denen das religiöse Leben seiner Zeitgenossen zu ersticken drohte, gegen die kirchliche Tradition, die sie unempfänglich machte für das, was Gott vor ihren Augen that, so wäre es doch nicht richtig, wenn man diesen Kampf als Kampf gegen die Kirche überhaupt, als Kampf zwischen der reinen und der kirchlich vermittelten Religion verstehen wollte. Aus verschiedenen Gründen nicht. Jesus wendet sich gegen die Art und Weise, wie das Gesetz von den Schriftgelehrten gehandhabt wurde, zu einem Zaum gemacht worden war, der jede freie, natürliche Bewegung unmöglich machte. Und nicht nur der Auslegung der Gesetzesworte durch die Schriftgelehrten sondern auch dem Wortlaute des Gesetzes selbst setzte er sein „ich aber sage euch" entgegen. Er erinnert an das Prophetenwort: Ich will Barmherzigkeit und nicht Opfer. Ihm ist die Erfüllung der Pflicht, die das Kind gegen die Eltern hat, wichtiger als die der Kultusgebote. Aber er stellt sich doch nicht bloß in einen Gegensatz gegen die religiöse Gemeinschaft, in der er geboren ist. Die Sammlung religiöser Urkunden, die die jüdische Gemeinde als heilige Schrift verehrt, ist auch für ihn eine Offenbarung des göttlichen Willens. Auf das Gesetz verweist er den, welcher das ewige Leben erlangen will. Im Gesetz sieht er den Willen Gottes, dem er zur Geltung verhelfen will gegenüber den Geboten der Schriftgelehrten, die ihn verdecken. Nicht das Gesetz aufzulösen sondern es zu erfüllen ist seine Aufgabe. Und nicht etwa bloß den innersten Kern des Gesetzes, den Begriff des heiligen und gerechten Gottes, der ihm zu Grunde liegt, hat er sich angeeignet. Er setzt voraus, daß weiter gefastet, daß weiter geopfert werde, er sagt in Bezug auf das Zehntengeben: „Jenes sollte man nicht lassen". Er weist den geheilten Aussätzigen an, sich nach der Vorschrift des Gesetzes dem Priester zu zeigen. Er nimmt selber, indem er auf das Fest hinauf nach Jerusalem zieht, indem er mit den Seinen als Hausvater nach feststehendem Ritus das Passamahl feiert, seinen Platz innerhalb der Gemeinde, der er durch die Geburt angehört.

Aber eine andere Erwägung ist noch wichtiger. Was von

der gemeinschaftbildenden Kraft der prophetischen Predigt gesagt worden ist, gilt noch in höherem Maße von der Jesu Christi. Mit Nachdruck hat vor Allem Albrecht Ritschl hervorgehoben, daß Jesus seine Aussprüche nicht an Einzelne richtet, vielmehr eine Gemeinde von Solchen voraussetzt, die ihn als den Herrn anerkennen und in dem Glauben an ihn als seine Angehörige sich als das Objekt des göttlichen Wohlgefallens wissen. Den Anspruch, den Menschen Gottes Wort zu bringen, an das sie sich zu halten haben, um richtig zu wandeln, hat er in einer Weise geltend gemacht wie keiner der Propheten vor ihm. „Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen." Im Bewußtsein seines einzigartigen Verhältnisses zu Gott stellt er sein Wort nicht bloß der Auslegung der Schriftgelehrten sondern auch den Wortlaut des Gesetzes entgegen. Weil er sich eins weiß mit dem himmlischen Vater, dessen Willen das Gesetz zum Ausdruck bringt, verweist er gegenüber dem Buchstaben auf den Willen Gottes. „Und damit ihr sehet, daß der Menschensohn Vollmacht hat, auf Erden Sünden zu vergeben", sagt er denen, die bei sich selber sprachen: dieser lästert. „Hier ist mehr als der Tempel" und „der Sohn des Menschen ist Herr über den Sabbath", denen, die ihn auf das 4. Gebot hinweisen. Er sieht das Wort Jesaias: „der Geist des Herrn ist über mir, darum weil er mich gesalbt hat, den Armen frohe Botschaft zu bringen u. s. w." in sich zur Erfüllung gekommen. Man mag immerhin in einzelnen dieser Aussprüche Aussagen der Gemeinde sehen, die dem Herrn in den Mund gelegt hat, was sie von ihm geglaubt hat. Man mag in Zweifel ziehen, ob Jesus wirklich für sich den Messiastitel in Anspruch genommen habe. Aber auch wo Jesus nicht ausdrücklich auf sein einzigartiges Verhältnis zu Gott hinweist, ist es so sehr die Voraussetzung seiner Thaten und Worte, kommt es in dem Tone seiner Aussprüche zum Ausdruck wie zum Beispiel in dem ἐγὼ δὲ λέγω der Bergpredigt, daß, wer der neutestamentlichen Ueberlieferung nicht überhaupt jeden historischen Wert abspricht, auch die Geschichtlichkeit dieser einzigartigen Selbstschätzung Jesu wird müssen gelten lassen.

Und im Bewußtsein seiner einzigartigen Stellung zu Gott

betont er ausdrücklich die bleibende Bedeutung seiner Person für die Menschheit. Am stärksten in den viel angefochtenen Worten: „Alles ward mir übergeben von meinem Vater, und niemand erkennt den Sohn außer der Vater, noch erkennt den Vater jemand außer der Sohn, und wem es der Sohn will offenbaren". Er fordert auf, ihm nachzufolgen. Er setzt voraus, daß Menschen in seinem Namen beten, um seinetwillen zur Rechenschaft gezogen, um seinetwillen ihr Leben verlieren werden. Er sagt, er sei gekommen, zu dienen und sein Leben zum Lösegeld statt Vieler zu geben. Er stellt diesen Jüngern, die er zu seiner Nachfolge auffordert, für die er sein Leben läßt, Aufgaben, die sich nur in einer Gemeinschaft Gleichgesinnter verwirklichen lassen. Man denke vor allem an die Forderungen der Bergpredigt. Mehr als für irgend einen andern Propheten fällt für Jesus Religion und Sittlichkeit zusammen, sodaß mit Notwendigkeit der Anschluß an ihn zum Anschluß an alle die Andern führt, die in ihm in derselben Weise ihren Führer und Helfer sehen. Er sendet seine Jünger schon zu seinen Lebzeiten aus, die Kunde, die er bringt, weiter zu tragen. Er macht ihnen zur Pflicht, seine Zeugen zu werden.

Aber so sehr auch der Gedanke an eine Gemeinde Solcher, die in seiner Nachfolge verbunden sind und denen sein Lebenswerk zu gute kommt, der ganzen Wirksamkeit Jesu zu Grunde liegt, so wenig finden wir doch Andeutungen darüber, wie sich der Herr die sichtbare Gestalt dieser Gemeinde gedacht hat, läßt sich doch selbst die Frage nicht mit Sicherheit beantworten, wie sich Jesus das Verhältnis der von ihm stets vorausgesetzten und ins Leben gerufenen Jüngergemeinde, die in ihm ihren Herrn erkennt, Vergebung der Sünden besitzt und das kommende Reich erwartet, zu der jüdischen Religionsgemeinde vorgestellt habe. Das Verhalten der Jünger nach dem Tode und der Auferstehung zeigt, daß sie sich nicht bewußt waren, von ihm zum Bruche aufgefordert worden zu sein. Doch haben uns dieselben ersten Jünger zahlreiche Aussprüche Jesu aufbewahrt, die das einstige Vergehen der jüdischen Religionsgemeinde, des Tempels und des Kultus mit zunehmender Deutlichkeit ins Auge fassen. Gleichnisse wie das vom Weinberge Gottes, die Verfluchung des Feigenbaumes, die

Weissagungen über die Stadt und den Tempel zeigen, wie die Erfahrung von der Unbelehrbarkeit des Volkes und seiner Leiter Jesus die schmerzliche Gewißheit aufgedrängt hat, daß Gott sein Volk und mit ihm die Stätten, auf die es sich in Vermessenheit und Hochmut verließ, dem Verderben überliefern werde.

Die Apostelgeschichte zeigt uns die Gläubigen in enger Gemeinschaft verbunden, aber noch nicht getrennt von ihren jüdischen Volksgenossen, noch innerhalb der jüdischen Religionsgemeinde. Sie besuchen nach wie vor den Tempel, sie halten sich gleich wie ihre übrigen Volksgenossen dem Gesetze verpflichtet. Aber sie stärken sich in dem Glauben an den Gekreuzigten und Auferstandenen, in der Hoffnung auf seine baldige Wiederkunft, einem Glauben und einer Hoffnung, die sie scharf von den übrigen Gliedern der jüdischen Religionsgemeinschaft unterscheiden, indem sie festhalten an der Lehre der Apostel, die den Grund dieses Glaubens und dieser Hoffnung darlegt, an der Gemeinschaft mit den Gleichgesinnten, an der Feier des Abendmahles, die ihre Zusammengehörigkeit untereinander und mit dem Herrn zum sichtbaren Ausdrucke bringt, und an dem Gebete, in dem sie von ihrer durch Jesus erlangten Kindesstellung Gebrauch machen. Und von Anfang an läßt sich auch eine Organisation der Jüngergemeinde nachweisen, treten Persönlichkeiten hervor, die innerhalb der Gemeinde bestimmte Rechte ausüben und in ihre Stellung nach einer feststehenden Ordnung eingesetzt werden. Auch die paulinischen Briefe zeigen, daß sich schon frühe in der Gemeinde der an Jesus Christus Glaubenden Spuren einer äußern Organisation nachweisen lassen. Dem neuen Apostel, der unabhängig von den bereits in der christlichen Gemeinde geltenden Autoritäten das Evangelium von Jesus Christus unter den Heiden verkündet, werden von einer großen Gruppe, die mit seinem Vorgehen nicht einverstanden ist, die Angesehenen, die Säulen in Jerusalem entgegengehalten, und es wird von ihm verlangt, daß er sich diesen unterordne. Und andererseits sehen wir Paulus in den von ihm gegründeten Gemeinden auf eine Ordnung dringen, betont er, daß Gott in der Gemeinde die einen zu Aposteln, die andern zu Propheten und die dritten zu Lehrern eingesetzt habe, verlangt er, daß

die Träger der verschiedenen Gaben und Aemter sich gegenseitig gewähren lassen und einander dienend unterordnen. Wir finden als Kultussitte das Abendmahl und die Taufe als das Zeichen der Aufnahme in die Gemeinde. Und in dem Briefe an die Gemeinde in Philippi wendet er sich bereits an Episkopen und Diakonen, die er von den übrigen Heiligen unterscheidet. Aber wenn auch bei Paulus uns die Schar der an Jesus Glaubenden bereits in sichtbaren Formen als organisierte Gemeinden entgegentritt, so legt er doch nirgends besonderes Gewicht auf diese Formen. So sehr er ermahnt, die Einheit des Geistes zu bewahren durch das Band des Friedens, so wenig ist er bestrebt, diese Einheit etwa in einem einheitlichen Bekenntnis, in einem gemeinsamen Beamtensystem, kurz alledem, was später von dem Begriffe der Kirche unabtrennbar scheint, zum sichtbaren Ausdruck zu bringen. Lediglich die Liebesgaben, mit denen die reichen griechischen Gemeinden die Not der armen Christen zu Jerusalem mildern, sollen den brüderlichen Zusammenhang so, daß er auch äußerlich wahrgenommen werden kann, kundthun. Die Gemeinde, die er den Leib Jesu Christi nennt, die Fülle dessen, der Alles in Allem erfüllt, beschreibt er als die mit keiner sinnlich wahrnehmbaren Größe sich deckende Schar der Heiligen und Hausgenossen Gottes, die sich auf den Grund der Apostel und Propheten auferbauen, da Jesus Christus der Eckstein ist, und durch ihn zu einem heiligen Tempel, zu einer Behausung Gottes im Geist zusammengefügt werden. Immerhin zeigen die paulinischen Briefe, mit welcher Notwendigkeit sich da, wo der Glaube an Jesus Christus als den Offenbarer Gottes, und der Wille, den von ihm gewiesenen Weg einzuschlagen, Menschen verbindet, die innere Gemeinschaft in sichtbaren Formen zum Ausdruck kommt, und wie groß die Gefahr ist, diese Formen zu überschätzen, sie mit der Religion, als deren Gefäß und Kanal sie dienen, zu verwechseln.

Je weiter wir heruntersteigen in den Jahrzehnten, desto mehr sehen wir die durch den gemeinsamen Glauben an Jesus Christus hervorgerufene Gemeinschaft sich zu einer fest umgrenzten Gesellschaft entfalten, in der Glaubensbekenntnisse, Tradition, Kultussitten und Beamte die Freiheit des einzelnen Gliedes beschränken und seinen Verkehr

mit Gott regeln.

Die Notwendigkeit, mitten in einer gottlosen und sittenlosen Welt ein Leben nach den Forderungen des Evangeliums zu führen, zwang die Christen, sich nicht bloß zum Zwecke gemeinsamer Gottesverehrung enge an einander anzuschließen. Wer als ein Jünger Jesu Christi leben wollte, sah sich einer Welt gegenübergestellt, in der gethan wurde, was ihm verboten war, in der man verachtete und verfolgte, wonach er strebte. Sollte das Wort von Christus, das in einem Herzen Wurzel gefaßt hatte, nicht schnell wieder von den Dornen, die es umgaben, erstickt werden sondern wachsen und Frucht bringen, so mußte den Neugewonnenen ein fester Verband aufnehmen, in dem er nicht bloß die Tradition fand von dem Herrn, als dessen Jünger er leben wollte, und die Möglichkeit, sich mit Gleichgesinnten auszutauschen und zur gemeinsamen Verehrung Gottes zu vereinigen sondern auch eine feste Sitte, der er sich anschließen konnte, Lehrer und Führer, die über ihn wachten und ihn leiteten, Ordnungen, die seinem Handeln den Weg vorzeichneten. Und gerade diese Gemeinde mit ihrer Tradition, ihren Beamten, ihren Sitten, ihren Einrichtungen, in der ihnen das von Jesus Christus ausgehende Leben als eine greifbare Thatsache entgegentrat, war was weitaus die große Mehrzahl der Vielen, die in den ersten Jahrhunderten sich zum Glauben an Christus bekannten, zu diesem Schritte bewogen hat. Hier fand der Sklave einen Ort, wo er Mensch sein durfte, wo man ihm mit Liebe entgegen kam, wo er als Gleichberechtigter verkehrte. Der von der Schalheit, vom Schmutz des ihn umgebenden Treibens Angeekelte fand ein Leben in Zucht und Ehrbarkeit, das, was die Philosophen suchten und priesen, als eine Thatsache. Der, welcher an allem zweifelte, nach einem festen Punkte suchte, fand Leute, die einen starken Glauben hatten, und dafür ihr Leben ließen, der Schwache Persönlichkeiten und Einrichtungen, die ihn aufrecht hielten. Und je größer die Zahl derer wurde, die in die Gemeinschaft der Christusgläubigen aufgenommen zu werden wünschten, je weitere Kreise sich für das von dieser Gemeinschaft verkündigte Evangelium interessierten und es mit ihren Gedanken zu verbinden, in ihrer Sprache auszudrücken versuchten, desto mehr schien die Gefahr zu drohen, daß der christlichen

Gemeinschaft ihr eigentümlicher Besitz verloren gienge, daß die Gottes-erkenntnis, die sie Jesus Christus zu verdanken sich bewußt war, sich mit fremdartigen Gedanken vermischte und verflüchtigte.

Indem man auf die maßgebende Bedeutung der Apostel, der ersten Zeugen Jesu hinwies, auf die Schriften, das Bekenntnis, das Amt, das man auf sie zurückführte, suchte man sich gegen diese Gefahr zu schützen, begab man sich aber zugleich in die andere Gefahr, menschlichen Schriften und Institutionen eine Bedeutung beizulegen, die notwendig zum Götzendienst führen mußte.

Den komplizierten Weg, auf dem die christliche Kirche mehr und mehr aus einer freien Gemeinschaft von Gleichgesinnten zu einem Staate neben dem bereits bestehenden Staate geworden ist, im Einzelnen zu verfolgen, würde uns zu weit führen, so interessant und lehrreich es auch wäre. Wohl aber ist auf Augustin hinzuweisen; denn er hat diese Kirche, dieses Institut zur Erziehung und Förderung der Menge in der Frömmigkeit, wie er es vorfand, mit dem Reiche Gottes identifiziert. In klassischer Weise zeigen seine Konfessionen, welch anziehende Kraft das Christentum gerade als Kirche im vollsten Sinne des Wortes nicht bloß auf einfache Leute, die keine Bildung noch kritischen Sinn besaßen, denen in der Kirche überhaupt die Religion zum ersten Male entgegentrat, ausübte sondern auch auf einen Mann, der außerordentliche Verstandesgaben, ein gewaltiges Wissen und unermüdliches Streben nach Wahrheit in einzigartiger Weise vereinigte. Ueberall bei den Klassikern, den Akademikern, den Manichäern, den Neuplatonikern, war er in die Schule gegangen, hatte er gesucht und nicht nur gesucht sondern auch gefunden, gar manches gefunden, was er auch als Christ festhielt. Aber hier in der Kirche und zwar nicht etwa bloß in dem Glauben der Kirche sondern in der Kirche als einer historisch gewordenen, organisierten Gemeinschaft fand er das göttliche Leben, nach dem er sich sehnte, fand er das, was er allenthalben als Ahnung, als Bedürfnis gefunden hatte, als eine Thatsache. Und daß er es hier als eine Thatsache fand, die er mit Händen greifen konnte, daß ihm hier die göttliche Offenbarung in heiligen Schriften, Traditionen und Aemtern, das göttliche Leben in Menschen als eine umwandelnde, Neues schaffende Kraft ent-

gegentrat, das hat ihn, den scharfen Denker, den unermüdlichen Wahrheitssucher, den großen Skeptiker, der in alten Systemen, bei allen Schulen den schwachen Punkt gefunden hatte, bewogen, sich der Autorität dieser Kirche zu unterwerfen rückhaltslos, bedingungslos, auch wo er sie nicht verstand. „Da las ich nun", sagt er in den Konfessionen von den Schriften der Neuplatoniker, „da las ich nun zwar nicht gerade mit diesen Worten, aber doch dem Sinne nach, wie mit vielen und vielseitigen Gründen ausgeführt wurde: Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. Dasselbige war im Anfang bei Gott. Alle Dinge sind durch dasselbige gemacht, und ohne dasselbige ist nichts gemacht. Was in ihm gemacht ist, war Leben, und das Leben war das Licht im Menschen, und das Licht scheint in der Finsternis, und die Finsternis hat es nicht begriffen! Und des Menschen Seele, wie wohl sie Zeugnis ablegt vom Lichte, ist dennoch nicht selbst das Licht. Aber das göttliche Wort ist das wahrhaftige Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt. Und es war in der Welt, und die Welt ist durch dasselbige gemacht, und die Welt erkannte es nicht. Daß er aber in sein Eigentum kam, und die Seinen ihn nicht aufnahmen, und daß er, so viele ihn aber aufnahmen, denen Macht gab, Gottes Kinder zu werden, denen, die an seinen Namen glauben, — das las ich dort nicht."

In der Kirche aber hat er es gelesen, hat er es als eine Thatsache gefunden, auf die man, in der man lebte.

Er hat dann die Kirche, in der er das in Christus Fleisch gewordene göttliche Leben als eine Thatsache gefunden hat, mit dem Reiche Gottes identifiziert, das die alten Christen von der Zukunft erwartet hatten. Er hat damit die Ansicht ausgesprochen, daß nicht bloß die Kirche als geistige Gemeinschaft der im Glauben an Christus Verbundenen sondern die Kirche in der Form, die sich im Laufe der Jahrhunderte gebildet hat, mit ihrer Verfassung, ihren Lehren, ihren Riten, das von Gott gewollte und geschaffene, einzige und für alle Zeiten gültige Mittel zur Erlangung der Seligkeit sei, und hat damit in der verhängnisvollsten Weise die Ueberschätzung der vielleicht an und für sich wertvollen Mittel zur

Beförderung der Frömmigkeit, die Verwechslung der Form der Religion mit der Religion selber befördert. Der Einfluß, den diese Gedanken Augustins auf die Vorstellungen von der Aufgabe und der Bedeutung der Kirche und ihrer Einrichtungen ausgeübt haben und immer noch ausüben, ist überaus groß. Wir haben aber nicht das Recht, deshalb zu behaupten, daß zu der Kirche „das unerschütterliche Bewußtsein“ gehöre, „von Gott zu stammen, so wie sie ist, und über den Wandlungen der Geschichte und menschlichen Meinungen zu stehen“. Es ist nicht richtig, daß wir deshalb lediglich die Wahl haben zwischen einer Kirche, so wie sie Augustin kennt, einem Institut mit einer Lehre, einer Verfassung und einem Kultus, an denen nicht gerüttelt werden darf, oder keiner Kirche. Und nicht richtig ist, daß es die Geschichte ist, die uns diese Alternative stellt. Sie zeigt uns vielmehr, daß neben dem katholischen Kirchenbegriff, wie er sich nach und nach entwickelt und von Augustin abschließend formuliert worden ist, die mannigfaltigsten Kirchenbegriffe auftreten und größeren und kleineren christlichen Gemeinschaften zu Grunde liegen. Ich erinnere nur an die montanistische Kirche, die der lebendigen Offenbarung Gottes ihr Recht wahren will, an die Novatianer im 3. Jahrhundert, die unter dem Eindrucke des Ernstes der evangelischen Predigt eine Gemeinde der Reinen und Heiligen bilden wollen und die Todsünder unwiderruflich aus der Kirche ausstoßen, ohne ihnen doch die Mahnung zur Buße zu entziehen, und an die Donatisten, die mit ihrer Behauptung, daß die Wirksamkeit des Priesters durch die persönliche Würdigkeit bedingt sei, den katholischen Kirchenbegriff sprengten.

Immer wieder ist im Mittelalter von Einzelnen und ganzen Sekten an der Form, in der die katholische Kirche den Gedanken der christlichen Gemeinschaft verwirklichte, in der schärfsten Weise Kritik geübt worden.

Und vor Allem haben die Reformatoren den Begriff der Kirche, den der Katholizismus noch heute festhält, mit aller Entschiedenheit abgelehnt, ohne doch zu verkennen, welche hohe Bedeutung der Gemeinschaft zukommt, da wo man an die Offenbarung Gottes in Jesus Christus glaubt. Das Dogma von der unsichtbaren Kirche in der Form, wie es Luther vertritt, ist der viel-

leicht nicht ganz glückliche Ausdruck für die Ueberzeugung, daß die Wirkungen Christi eine Gemeinde hervorrufen, in der Gemeinde erlebt werden, daß sich diese Gemeinde aber niemals in einer idealen, vollkommenen Gestalt verwirklichen lasse, die auf bleibende Geltung Anspruch machen könnte. Mit voller Freiheit ist Luther, weil er in schweren Kämpfen Gott, der seinem Geschlechte hinter menschlichen Dogmen, Institutionen und Riten verloren gegangen war, gefunden hatte, der Kirche gegenüber getreten und zwar nicht bloß ihren Beamten, dem Papst, den Kardinälen, Bischöfen und Doktoren, ihren Konzilien, Dogmen und Lehrsystemen sondern ebenso ihrem Kanon heiliger Schriften, obschon ihm doch gerade die heilige Schrift, weil er in ihr Jesus Christus, das Fleisch gewordene Wort Gottes fand, überaus wert und wichtig war. Auch ihr gegenüber verzichtete er nicht auf ein selbständiges Urteil und ließ sie nur soweit gelten, als sie Christus treibt. Mit Gott und um Gottes willen hat er den Kampf gegen die Kirche geführt und damit der Religion, die in dem Jahrhunderte alten Schutte menschlicher Einrichtungen und Formeln zu ersticken drohte, Luft und Raum geschaffen. Und doch haben sich auch die Reformatoren genötigt gesehen, die christliche Gemeinde in irgendwelcher sinnlich wahrnehmbaren Gestalt zur Darstellung zu bringen, nach Formen zu suchen für den religiösen Verkehr des Einzelnen wie der Gemeinde, Einrichtungen zu schaffen, die Bürgschaft dafür gaben, daß das Evangelium dem ganzen Volke verkündigt werde, daß das heranwachsende Geschlecht zu Gott hingeführt, die Erwachsenen im Glauben befestigt, die Schwachen freundlich gestützt, die Irrenden brüderlich zurechtgewiesen, die Traurigen mit dem Trost der frohen Botschaft aufgerichtet werden. Sie haben damit ermöglicht, daß gar bald auch in den Kreisen, die die Reformatoren als ihre Autoritäten ansahen, Lehrsätze und Einrichtungen eine verhängnisvolle Rolle zu spielen begannen. Der Satz Luthers: „Die wahre Kirche, wie wohl unsichtbar, hat aber ihre gewissen Kennzeichen, daraus ihr Vorhandensein sicher mag geschlossen werden. — Die Zeichen, wobei man äußerlich merken kann, wo dieselbe Kirche in der Welt ist, sind die Taufe, Sakramente und das Evangelium“, führte bald zu dem Bestreben, eine Gemeinschaft der reinen

Lehre darstellen zu wollen. Die Herrschaft der Formel, die dadurch aufgerichtet wurde, war der Entwicklung der Frömmigkeit, eines lebendigen Verkehres zwischen Gott und den Menschen, so hinderlich wie irgend eine der kirchlichen Lehren und Einrichtungen, die sich in der von den Reformatoren bekämpften katholischen Kirche zwischen Gott und die Menschen geschoben haben. Ebenso hat der Satz von der maßgebenden Autorität der heiligen Schrift besonders auf dem Gebiete der reformierten Kirche, da wo er mißverstanden wurde, nicht selten zur Unterdrückung des Wahrheitssinnes und Abstumpfung des sittlichen Gefühles geführt.

Es ist doch stets im Protestantismus der Wille lebendig geblieben, sich die Empfänglichkeit für Gottes Wort durch keine Menschensatzungen rauben zu lassen, und der mannhafte Mut, für das als Wahrheit Erkannte rücksichtslos einzustehen. Die dadurch entstandene Zersplitterung der protestantischen Kirche in viele Kirchen und Kirchlein wird von Vielen mit einem neidischen Blick auf die äußere Einheit der katholischen Kirche als eine traurige Erscheinung auf dem Gebiete des religiösen Lebens beklagt. Ich sehe darin die Hand Gottes, der damit auch dem blödesten Auge auf das Deutlichste zu erkennen giebt, wie es unmöglich ist, der Bibel ein Bekenntnis zu entnehmen, mit dem man in untrüglicher Weise schon hier auf Erden die Böcke von den Lämmern scheiden könnte. Die Hand Gottes, der damit einer Kirche den Weg bahnt, die die Einheit im Geiste sucht. Kirchen, die ihre Lehren, ihre Verfassung und ihren Kultus für unveränderlich halten, Kirchen, die das unerschütterliche Bewußtsein besitzen, von Gott zu stammen, so wie sie sind, und über den Wandlungen der menschlichen Geschichte und menschlichen Meinungen zu stehen, und jedem, der diese Auffassung nicht teilt, die Seligkeit absprechen, solche Kirchen werden je länger, je weniger möglich sein. Es ist aber nicht richtig, in der Zersplitterung und Zersetzung der bestehenden Kirchen einen Beweis dafür zu sehen, daß unserem Geschlechte die Kirche nach und nach entbehrlich werde. Das wäre nur dann der Fall, wenn es auch die Religion selber entbehren könnte. Solange sich aber in dem Menschen die Sehnsucht nach Gott, das Verlangen nach Verkehr mit ihm regt, solange wird er auch das Bedürfnis em-

pfinden nach einer Gemeinschaft, in der er Verständnis findet für dieses Verlangen, die es teilt und ihn anleitet, wie er es befriedigen kann, ihn vor Thatsachen stellt, die ihm den Weg weisen. Er wird dieses Bedürfnis heute so gut empfinden wie in früheren Zeiten, ja — ich möchte fast sagen — noch mehr. Gerade in unserer Zeit sehen wir ähnlich wie im römischen Kaiserreich zur Zeit, da der christliche Glaube seinen Siegeszug durch die Welt begann, die Menschen sich überall zusammenschließen zu Gesellschaften, Vereinen, Genossenschaften. Je mehr infolge des erleichterten Verkehrs und der dadurch veränderten sozialen Verhältnisse Unzählige losgelöst werden von der Familie und Gemeinde, in der sie geboren worden sind, und hinausgetrieben in eine Umgebung, wo sie sich fremd und verlassen fühlen, je mehr in dem rastlosen gewaltigen Treiben der Gegenwart der Einzelne sich seiner Ohnmacht bewußt wird, desto mehr finden alle noch so unvollkommenen Bestrebungen, den Einsamen einen Ort zu bieten, an dem sie sich heimisch fühlen, Anklang, desto mehr werden alle Gelegenheiten, sich an ein größeres Ganzes anzuschließen, dankbar ergriffen. Darum ists denn vor Allem die Thatsache, daß sie den Leuten mit dem Glauben und der Hoffnung, die sie in ihnen erwecken, zugleich auch eine Gemeinschaft geben, in der jedes Glied seine Bedeutung hat, was den Sekten ihre Erfolge verschafft. Und wo Menschen aus einem gottlosen Leben und einer gottlosen Umgebung heraus für den christlichen Glauben gewonnen werden, da ists doch fast immer zugleich eine christliche Gemeinschaft, die sie gewinnt und ihnen den Mut giebt, es mit diesem Glauben zu probieren. Auch die große Anziehungskraft, die Orte wie Boll, Männerdorf u. s. w. auf die allerverschiedenartigsten Leute ausüben, beruht nicht bloß, aber doch zu einem großen Teil darauf, daß dort die Leute eine Gemeinschaft finden, die durch Glauben, Liebe und Hoffnung verbunden ist, und in dieser Gemeinschaft das Walten des lebendigen Gottes wieder spüren, das sie mit gehaltenen Augen nicht mehr zu erkennen vermochten.

Auch die Beobachtung der Gegenwart bestätigt das Ergebnis unserer Untersuchung.

Fassen wir es nochmals zusammen: Religion und Kirche sind

an sich keine Gegensätze. Im Gegenteil, Religion ruft immer wieder mit Notwendigkeit die Kirche hervor. Je stärker der Mensch von der Gewißheit durchdrungen ist, mit Gott im Verkehr zu stehen, seiner Offenbarung gewürdigt zu werden, desto mehr treibt es ihn, fühlt er sich gedrungen, Andern seine Erlebnisse mitzuteilen, in ihnen den Glauben an diese Offenbarung zu wecken, desto sicherer werden sich Andere um ihn scharen, ihn als ihren Führer zu Gott wählen und auf Grund seiner Offenbarungen Gott in Gemeinschaft verehren. Umgekehrt ist die Kirche ein, wenn auch nicht der einzige, Weg, auf dem sich die Religion von Menschen zu Menschen fortpflanzt. Im Leben dessen, der sein Herz Gottes Einfluß geöffnet hat, in der Gemeinde, die von seinem Geist durchdrungen ist, erkennen wir am deutlichsten Gottes Walten. Indem uns in andern Menschen das göttliche Leben als eine Thatsache entgegentritt, wird in uns das Verlangen und der Mut geweckt, fühlen wir uns gelockt und verpflichtet, ein Leben zu führen, das im Widerspruch steht zu dem, was vor Augen liegt. So ist vor Allem im Christentum die Kirche aufs Engste mit der Religion verbunden, ist die Bedingung des Glaubens an die Gottesoffenbarung in Christo eine Gemeinde, die uns nicht nur sein Leben und seine Worte pietätsvoll überliefert, sondern in der sein Geist mächtig ist, und die uns durch ihr Dasein ein Beweis für die Liebe des Vaters ist. „Das ist aber noch nicht das, was man unter einer Kirche versteht", wird man mir vielleicht entgegnen. Meinetwegen. Mir liegt nichts an dem Namen. Immerhin wird eine solche Gemeinschaft sich mit Notwendigkeit Formen schaffen für den Geist, der in ihr lebt, Aemter, Sitten, Bekenntnisse u. s. w. hervorrufen. Und dann wird man sie eben doch als Kirche müssen gelten lassen. Und nicht das bedeutet schon eine Schädigung der Religion, eine vermeidbare Vermischung der reinen Religion mit einem fremden Elemente, daß das religiöse Leben sich überhaupt in solchen kirchlichen Formen entfaltet, in solchen kirchlichen Formen fortgepflanzt wird. Die Verunreinigung tritt erst dann ein, wenn diesen Formen göttliche Verehrung erwiesen wird, wenn die Prädikate der Heiligkeit, Ewigkeit und Vollkommenheit, die allein Gott selber gebühren, auf sie übertragen werden. Dann wird freilich

an den Platz Gottes Menschenwerk gestellt, und der Kampf gegen die Kirche wird zur Pflicht aus Religion. Die Geschichte lehrt uns, daß diese Notwendigkeit oft eintritt, sie mahnt allezeit auf der Hut zu sein, daß die Kirche nicht die Religion in ihrer Freiheit hemmt und unterdrückt.

Die Kirche ist die Form, in der die durch Christus hervorgerufene Gemeinde irdische Gestalt annimmt. Aber deshalb, weil mit allem Irdischen Unvollkommenheit und Sünde verbunden ist, die Kirche überhaupt preiszugeben, heißt den Körper aus der Welt schaffen wollen, damit die Seele sich ungehindert entfalten kann. Nicht zum Kampfe gegen jede kirchliche Form verpflichtet uns die Religion sondern zum Kampfe dagegen, daß irgend eine kirchliche Form mit der Religion identifiziert werde, zum Kampfe dafür, daß solche Formen gesucht werden, in denen sich das an Jesus Christus sich anschließende religiöse Leben am kräftigsten entfalten kann.

Welches sind diese Formen für unsere Zeit? Die Antwort auf diese Frage zu suchen, gehört nicht mehr in den Rahmen meines Themas. Nur in aller Kürze sei darauf hingewiesen, daß die geschichtliche Entwicklung bei uns auf die Bildung von größeren und kleineren Einzelkirchen hin zu zielen scheint, die, obwohl sie selbständig das religiöse Leben ihrer Glieder ordnen, doch das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit nicht ganz verlieren, noch auf jeden äußeren Zusammenhang gänzlich verzichten. Vielleicht wäre das auch der idealste Zustand, daß jeder eine Gemeinschaft fände, in der er sich nach seiner Weise erbauen könnte, daß jede Gemeinschaft einheitlich genug wäre, um allerhand Aufgaben an die Hand zu nehmen und durchzuführen, zu deren Lösung die jetzigen Kirchen zu schwerfällig und zu kompliziert sind, und daß die Fülle der bestehenden Einzelgemeinschaften mit ihrer Mannigfaltigkeit von verschiedenen Bekenntnissen, Gebräuchen und Institutionen deutlich und unüberhörbar jedem täglich den Satz predigte, daß es eine allein selig machende kirchliche Form nicht gebe. Doch das sind Zukunftsgedanken. So schließe ich mit den Worten des Irenäus: Ubi Spiritus Dei illic ecclesia et omnis gratia, und denen der Augustana: Nec necesse est ubique esse similes traditiones humanas seu ritus aut ceremonias ab hominibus institutas.

Vernunft und Offenbarung.

Von

Dr. A. Hoffmann,
Pfarrer in Gruibingen.

Die traditionelle Zusammenstellung von Vernunft und Offenbarung will beide als Erkenntnisquellen vergleichen; was die Vernunft ihrem Wesen nach, oder auch weil sie durch die Sünde verfinstert ist, nicht zu erforschen vermag, enthüllt uns die Offenbarung. Die Zusammenstellung ist aber insofern nicht koncinn, als Vernunft ein Erkenntnisorgan, Offenbarung für den Menschen ein Erkenntnisstoff ist, für welchen jedenfalls das nächste aufnehmende Organ, wie in der Theologie allgemein angenommen, nicht die Vernunft, sondern der Glaube ist. Andererseits kann freilich der Offenbarungsinhalt auch Objekt der Vernunft werden, und muß es werden, wo überhaupt von Theologie oder Wissenschaft von der Offenbarung die Rede sein soll. Die Möglichkeit einer solchen ist eben Gegenstand dieser Abhandlung. Zuvor aber muß das Verhältnis von Offenbarung und Glaube, Glaube und Vernunft festgestellt sein.

Den Begriff des Glaubens betrachten wir hier weder etymologisch noch historisch, sondern rein als Korrelat der Offenbarung. Offenbarung im weitesten Sinn läßt sich definieren als eine Veränderung im Objekt, wodurch dieses aus sich herausgeht, mir, absichtlich oder unabsichtlich, etwas zu verstehen gibt. Nun geschieht dies bei jeder Anschauung eines Lebendigen, ja streng genommen bei jeder Anschauung eines Gegenstands überhaupt, daß ich die Veränderungen an ihm als „Aeußerungen seines Wesens“ auffasse; und der Verstand unterscheidet dann demgemäß den konstanten

Träger dieser Veränderung, je nach der Natur des Gegenstands als seine „Substanz“ oder „Seele“, von seiner Thätigkeit nach außen. Von religiöser Offenbarung aber kann man erst dann reden, wenn mir im Verhalten eines Gegenstands nicht dessen eigenes Wesen, sondern ein anderes sich verständlich macht, welches das Naturobjekt, den inspirierten Menschen und dgl. als Medium seiner Offenbarung benützt; also in dieser Offenbarung zwar allenfalls an ein bestimmtes Medium gebunden ist, sich aber gerade als davon verschieden offenbart.

Verständlich können mir solche Aeußerungen eines hinter gewissen Erscheinungen stehenden Willens aber nur werden, wenn mir daraus ein gewisser Zweck erkennbar wird; und dies wiederum ist nur möglich, wenn dieser Zweck auch irgendwie der meinige ist oder werden könnte. Das ists ja was uns nötigt, im praktischen Leben von der kindlichen und poetischen Anschauung der Belebtheit aller Dinge abzusehen, daß uns nur aus dem Verhalten der organischen Wesen eine uns zugängliche Zweckmäßigkeit offenbar wird. Daraus ergeben sich dann Verhältnisbestimmungen zwischen dem Zweck jenes Offenbarungswillens und meinen eigenen Lebenszwecken; und weil jener eine Welt zum Medium nimmt, in der auch ich mich bethätigen und äußern kann, so werde ich seine Offenbarungen mit Reaktionen meinerseits erwidern; und wenn dann diese wiederum mit mir verständlichen Aeußerungen beantwortet werden, so ist der Verkehr mit der Gottheit und sind die Grundelemente jeder Religion: irgend welche Berührung des göttlichen Zwecks mit dem menschlichen und gegenseitiger Verkehr, gegeben[1]). — Einen fundamentalen Unterschied macht es jedoch, ob

[1]) Wenn die Gottheit, wie die Götter Epikurs, mit den Menschen weder einen Zweck, noch eine Welt gemeinsam hat, so kann von Religion nicht mehr die Rede sein. Hingegen ist der Pantheismus, als Element gewisser historischer Religionen wie als individuelle Weltanschauung, sicher eine Religionsform, denn es ist zu diesem Begriff nicht notwendig, daß die Gottheit sich mir absichtlich, als bewußter Wille offenbart; und wenn sie keinen bewußten Zweck verfolgt, sondern die Fülle des Seins nur im Drang sich auszuleben aus sich hervortreibt, so ist auch das ein dem Menschen zugängliches Leben, in das sich hineinzufühlen er zu seinem eignen höchsten Zweck machen kann.

der Zweck, welcher in diesem Verkehr herauskommen soll, dem Menschen schon anderweitig, abgesehen von der Religion, feststeht, oder ihm selbst erst durch Offenbarung gegeben wird. Zwar die Mittel, wie man von Gott etwas zur Erreichung der spezifisch menschlichen Ziele herausbekommen kann, müssen jedenfalls göttlich bestimmt sein; was ihr gefällig ist, kann nur die Gottheit selbst sagen, und ein „selbsterwählter Gottesdienst" gilt in allen Religionen als unwirksam. Damit läßt sich dann aber wohl vereinigen, daß Gott und Mensch nur nach dem do ut des miteinander verkehren, und sich innerlich ganz fremd bleiben. Höher steht jedenfalls die Religionsform, in welcher der Mensch die Bestimmung seines eigenen höchsten Lebenszwecks erst von göttlicher Offenbarung erwartet; sowohl nach rein religiöser Wertschätzung, die Alles um so höher stellt, je mehr es als Offenbarung gelten kann, welcher also ein Zweck nur dann höchster Zweck sein kann, wenn er als solcher geoffenbart ist, als auch für das allgemein geistige Interesse wird eine Religion dann am bedeutsamsten sein, wenn sie den übrigen menschlichen Fähigkeiten und Bestrebungen erst ihren Zielpunkt gibt [1]). Es läßt sich diese Unterscheidung zwar nicht als Einteilungsgrund der historischen Religionen, wohl aber als Regulativ zu ihrer Beurteilung brauchen; jedenfalls werden dadurch die Extreme der reinen Zauberei, wobei die Gottheit vom Menschen als bloße Kraft, nicht als Wille mit eigenem Zweck betrachtet und behandelt wird, und des reinen Fatalismus, wobei das Umgekehrte stattfindet, vom Gebiet der Religion ausgeschlossen.

Wird die Offenbarung so gefaßt, so ergeben sich für ihr Korrelat, den Glauben, den wir zunächst ebenfalls ganz im Allgemeinen, nicht als spezifisch christlichen vornehmen, folgende Merkmale. Erstlich seine Unwillkürlichkeit. Unterscheidet man nämlich theoretische und praktische Gemütsvermögen, und reiht

[1]) Es ist damit nicht gesagt, daß in solchem Fall das Ziel stets ein „übernatürliches", weil göttliches sein muß; aber daß natürliche Zwecke, die der Mensch auch sonst verfolgen könnte, zugleich gottgewollte, der Gottheit eigene Zwecke sind, kann nur durch Offenbarung festgestellt werden. Dann aber erweist der Grieche, der Weinstock oder Oelbaum pflanzt, zugleich dem Dionysos oder der Athene, der Hebräer, der die gottgegebene Heimaterde im heiligen Kriege schützt, zugleich dem Jahweh einen Dienst damit.

man den Glauben unter die ersten ein: so steht er in Analogie nicht etwa zum Denken, das, wenn auch nach unwillkürlichen Gesetzen verlaufend, doch willkürlich fortgesetzt oder abgebrochen werden kann, sondern zur Empfindung, Wahrnehmung, Vorstellung, die sich unwillkürlich aufdrängen. Will man ihn aber auf die praktische Seite stellen, so darfs jedenfalls nicht darum geschehen, als ob Glaube direkt auf ein Handeln abzielte; vielmehr gleicht er darin durchaus andern Erkenntnissen, daß seine Erfahrungen zwar fürs Handeln verwertbar sind, aber ebensogut zunächst im Gemüt aufgespeichert werden können. Auch nicht deshalb, weil er mit einem Trieb, einer Neigung zu vergleichen wäre; der Glückseligkeitstrieb z. B. führt nicht von sich selbst zum Glauben, sondern wird erst durch eine von ihm unabhängige Offenbarung in religiöse Beziehung gesetzt, resp. empfängt erst von einer solchen sein Ziel. Eminent praktisch ist freilich der Glaube, eben sofern es sich dabei um den höchsten Zweck für den Menschen handelt; aber nicht sofern dies Interesse von ihm als höchste Pflicht begriffen wird, sondern sofern er davon als von der wichtigsten Sorge ergriffen wird, kommts bei ihm zum Glauben; Sorgen aber können zwar durch Willensanstrengung „unter die Schwelle des Bewußtseins gedrückt“, nicht aber durch solche in Befriedigung aufgelöst werden. — Darum kann sich auch die Gewißheit des Glaubens nicht etwa auf den Gefühlsreflex gründen, welcher aus der Befriedigung menschlicher Bedürfnisse durch seinen Inhalt entspringt; sondern nur auf die, ebenfalls erkenntnismäßige, Erfahrung, daß mir auf eine Anfrage von der Weltleitung eine verständliche Antwort gegeben, oder daß mir von ihr ein Zweck gesetzt worden ist, wozu mir jene Bedürfnisse erst als Mittel verständlich werden. Nicht also, weil der Glaubensinhalt meine, höheren oder niederen, Bedürfnisse befriedigt, sondern weil diese Bedürfnisse zugleich mir als göttliche Zwecke geoffenbart sind, resp. soweit sie dies sind, tragen dieselben zur Glaubensgewißheit bei; sie sind nicht Träger, sondern Material für diese Gewißheit. Hier füge ich gleich bei: Gewißheit kann niemals einer religiösen Einzelwahrnehmung zukommen; „Thatsache“ ist bei derselben einerseits die Begebenheit, welche Anlaß zur Deutung gibt, andrer-

seits diese Deutung selbst, nicht aber die Giltigkeit dieser Deutung; diese kann sich nur durch immer neue Erfahrung erproben, welche einen Zusammenhang unter diesen Begebenheiten, Einheit und Zweck des dahinter stehenden Willens bewährt. Ist dies geschehen so kann es durch etwaige Erwägung wie anderweitige Vorgänge in der Welt oder meinem Bewußtsein dem Inhalt jener Offenbarung widersprechen, oder wenigstens damit nicht zusammenhängen, nicht rückgängig gemacht werden; der Widerspruch kann mir zu denken geben, mich peinigen, ist aber kein zureichender Grund, den Willen, der für mich verständlich sich geäußert hat, als gar nicht vorhanden zu betrachten. Also daß die religiösen Erkenntnisse unter sich Zusammenhang haben, darauf kommt es dem religiösen Menschen vor Allem an, und es ist für ihn ein sehr einleuchtender Schluß: wenn diese religiösen Erkenntnisse so mit den übrigen im Zusammenhang stünden, daß sie aus diesen sich ableiten ließen, so wäre es ja gar nicht nötig, daß sie geoffenbart würden; nun aber ist ihm gerade diese ihre Form des Geoffenbartseins an ihnen wertvoll. Eher kann das Zuströmen immer neuer, der religiösen Deutung bedürftiger Erscheinungen, die sich in die bisherige Erfahrung nicht einreihen lassen, die Einheit und Anschaulichkeit der Glaubensüberzeugung gefährden, z. B. die Leiden der Frommen im alten Bund, was dort, trotz individueller Ueberwindung (vgl. Psalmen) schließlich doch zu der bequemeren dualistischen Vorstellung führte, sobald sie dem Volk durch geschichtliche Berührung nahe gebracht wurde. Sicher entsteht ja die Vorstellung: hinter einem Objekt oder Ereignis offenbare sich ein davon unterschiedener Wille, zuerst durch auffällige Veränderung gegen sonstiges Verhalten, oder gewöhnlichen Zusammenhang: indem der feurige Busch nicht mit eigenem Feuer brennt, aus dem Begeisterten oder Besessenen ein anderes Ich redet u. dgl. Je reicher aber durch Tradition und Erfahrung der Vorstellungskreis des religiösen Menschen geworden ist, desto eher können ihm auch sonst unauffällige Ereignisse zu σημεῖα, Andeutungen werden. Eine „positive" Religion sucht künftiger Offenbarung gleichsam im Voraus Herr zu werden, indem sie aus ihrer Tradition eine Deutungsmethode für dieselbe abstrahiert, daneben

allerdings meist noch neue prodigia und portenta vorbehält, und sich in konstanten Offenbarungsträgern, Priestern, Orakeln, heiligen Büchern u. dgl. deren Deutung sichert. Etwas anderes ists, wenn neben der religiösen Deutung der Welt die andern, auf dieselben Objekte gerichteten Geistesthätigkeiten erstarken; das ist ein Fall, den der religiöse Mensch und somit die religiöse Tradition nicht voraussehen kann. Mit allen Ereignissen, die für den Menschen schlechthin gegeben sind, kann sie sich abfinden, aber daß es neben dem religiösen Interesse und seiner Weltbetrachtung noch anders orientierte Erkenntnis derselben Objekte geben sollte, ist für sie zunächst inkommensurabel; und wenn sie dafür einen Schlüssel bieten will, ists einer der mit dem Schloß sich selbst verdreht; oder man hilft sich mit allgemeinen Redensarten, mit Schlüsseln, die zwar leicht im Schloß herumgehen, aber deswegen noch nicht es aufschließen. Doch das ist ja eben das Problem, wovon nachher zu handeln ist.

Ein anderes eigentümliches Merkmal des Glaubens ist, daß seine Vorstellungen, Deutungen, Erfahrungen individuell und doch zugleich mitteilbar sind. Individuell schon deshalb, weil, wenn Glauben sich auf verständliche Korrespondenz des Vorstellungs- und des Weltverlaufs gründet, das eine Glied dabei, der Vorstellungsverlauf, recht eigentlich die Individualität konstituiert. Ein reines Individuum der Religion kommt dann zu Stande, wenn nicht nur die Vorstellungswelt, sondern auch eine in Form äußerer Wirklichkeit gegebene Welt nur diesem Einzelnen zugänglich ist, was der Fall ist z. B. bei religiösen Visionen. Solche sind ja keine bloßen Vorstellungen, denn der Vorstellungsverlauf geht neben ihnen her, wie er sonst den Wirklichkeitsverlauf begleitet; in nächster Analogie stehen sie zum Traumbild, das ganz in der Form sonstiger Wirklichkeit gegeben, doch darin, daß es den bisherigen Weltzusammenhang unterbricht, und nur von Einem wahrgenommen wird, sich von dieser Wirklichkeit unterscheidet. Bekanntlich können ja aber sogar Visionen von einem Individuum aufs andere überspringen; noch eher läßt sich die religiöse Deutung sonstiger Ereignisse übertragen, zumal wenn verschiedene Individuen durch Vererbung, Tradition, gemeinsame Erlebnisse einen

ohnehin beinahe identischen Vorstellungsverlauf haben. Für den eigentlichen Offenbarungsträger handelt es sich freilich nicht nur darum, an gemeinsam vorhandene Vorstellungen anzuknüpfen, sondern neue Offenbarungen, die bis jetzt nur ihm gegeben sind, andern zugänglich zu machen; die Mittel hiezu sind die auch sonst bei Uebertragung von Vorstellungen üblichen: Wort, Geberde, Beispiel. Hiebei kann es sein Bewenden haben in solchen Religionen, welche ihren Genossen nicht einen neuen Lebenszweck geben, sondern ihnen nur die Deutung und Beeinflussung des Weltlaufs in Bezug auf ihre auch sonst feststehenden, allgemein menschlichen, nationalen, individuellen Zwecke vermitteln wollen. Der Offenbarungsträger einer höhern Religion hingegen wird in seiner Individualität dahin bestimmt, daß ein neuer, nur ihm aufgegangener Zweck sein ganzes inneres Leben, die Folge, den Zusammenhang, das Gewicht seiner Vorstellungen begründet. Es wäre also, wenn er seine Offenbarung mitteilen will, nicht genug, einzelne Vorstellungen, sollten sie auch selbst neu und eigentümlich sein, in den Vorstellungsverlauf anderer zu werfen; die Richtung desselben würde ihnen gleich andere Färbung und Bedeutung geben, als sie bei ihm selbst hatten; er muß das Motiv seiner Individualität, den sie beherrschenden Offenbarungszweck, auf sie übertragen, ihn zu ihrem eigenen Individualzweck zu machen vermögen. Dies ist, auch auf andere Gebiete angewandt, die Aufgabe der Pädagogik nach ihrer erziehenden Seite. Wir werden auf die Frage der Erziehung noch zurückkommen müssen; so viel ist aber jetzt schon klar. Der Offenbarungsträger will den ihm aufgegangenen Zweck auch wieder als einen geoffenbarten mitteilen, der also nicht auch sonst auffindbar, sondern wie ihm, so allen Andern nur durch Offenbarung zugänglich ist; und er will ihn nicht als seinen, sondern als göttlichen Zweck mitteilen, welchem daher nicht bloß die Mittel, wie sonst Mensch auf Mensch wirkt, sondern alle übrigen Offenbarungsmittel Gottes dienen können und müssen. Mit andern Worten: spezifisch religiöse Erziehung muß sich nicht nach Analogie spezifisch menschlicher, sondern spezifisch göttlicher Erziehung gestalten, um als ein Stück der letztern selbst verstanden werden zu können; sie hat nicht, wie auf sonstigem

Gebiet, den in vorhandenen Kräften, Trieben, Bedürfnissen gegebenen Zweck zu verwirklichen, sondern einen Zweck, und mit ihm erst Kräfte und Bedürfnisse zu geben. Darum auch der Glaube nicht als eine Form verstanden werden kann, die im Gemüt für künftigen Inhalt bereit läge, und aus welcher dieser Inhalt in der Abstraktion sich auch wegdenken ließe, sondern er wird mit seinem Inhalt zugleich geschaffen.

Damit ist nicht gesagt, daß auf Grund der gegebenen oder „positiven" Religionen sich nicht ein Allgemeinbegriff von Glauben oder religiöser Funktion überhaupt bilden ließe, der Unterschied desselben von der Fiktion einer „natürlichen" Religion ist eben der, daß hier aus dem Inhalt der positiven Religionen ein Gemeinsames ausgeschieden werden soll ohne Rücksicht, daß solches in der Form der Offenbarung, somit dem Glauben gegeben, und vielmehr eben diese Form das allen Religionen Gemeinsame ist. Schon auf Grund unserer allgemeinen Betrachtung aber können wir angeben, welches die höchste Religionsform sein wird: diejenige, in welcher 1) der religiöse Zweck dem Menschen von Gott schlechthin gegeben, 2) dieser dem Menschen gegebene Zweck aber zugleich Gottes eigener letzter Zweck ist, so daß 3) die Lebensäußerungen Gottes und des Menschen durchgängig auf einander bezogen sind. Oder es wird diese Religion konstituiert durch schlechthinige Abhängigkeit von Gott, absolutes Vertrauen zu Gott, stetigen Verkehr mit Gott. Auch hier benützen wir die gefundene Formel nicht als Einteilungsgrund der historischen Entwicklungsperioden, Dogmen- und Kirchenbildungen innerhalb der positiven Religion, auf welche sie am ehesten anwendbar ist, nämlich des Christentums; sondern als Kanon, um innerhalb der geistigen Gesammterscheinung, welche Christentum heißt, das spezifisch Religiöse, Offenbarungsmäßige auszuscheiden. — Es wird also z. B. die religiös-christliche Idee von Gott nicht getroffen, wenn man ihn als Schöpfer faßt, der ein Stück Welt zu Gunsten des Menschen geschaffen, diesen mit gewissen Gaben und Trieben ausgestattet hat, ihm Gebote gibt, Erziehung anwendet, immer wieder mit Antrieben und Aushilfen eingreift und ihn endlich aus dem Tod zu neuem seligem Leben rettet. Denn wenn Gott so verfährt,

so ists zwar jedenfalls auch ein Zweck von ihm, der aber zu seinem letzten Zweck sich vielleicht höchst untergeordnet verhält, so wie der Mensch sich auch mit einem niedrigen Geschöpf erziehend und beglückend abgeben mag, aber mit seinen eigenen Gedanken und Interessen weit darüber hinausragt. Der Widerschein dieser Inkongruenz ist es dann, daß für jene Data: natürliche Teleologie, menschliche Anlagen und Triebe, sittliche Gebote, Kulturfortschritt, ja sogar für ein Leben nach dem Tod (vgl. manche philosophische Unsterblichkeitslehren und den Spiritismus) sich andere Ursachen als die göttliche Kausalität denken lassen[1]). Und ähnlich, wie der patriarchalische Despotismus, welcher das Volk erziehen und beglücken will, dabei aber besondere Zwecke des Herrschers vorbehält, in die andere Form überging, wonach der Fürst nur der erste Diener des Staats ist und durch Fürsorge für Aufklärung der Bürger sich schließlich selbst überflüssig macht, so entspringt auch aus der obigen Fassung des göttlichen Zwecks leicht die andere, wonach Gott nur eine Aushilfe für menschliche Zwecke ist, die nachträglich oder schließlich auch vom Menschen für sich allein begriffen, ergriffen und durchgeführt werden können. Und was die menschliche Seite des Verkehrs mit Gott, den Kultus, betrifft: so wird freilich das christliche Ideal nicht erreicht, wenn man Gottesdienst treibt, nur um bei Gott ein außer ihm liegendes Gut zu erlangen, ein bestimmtes Ereignis herbeizuführen und dgl.; aber auch nicht, wenn man Arbeit, Pflichterfüllung u. s. w. an Stelle des „Gottesdienstes" in engem Sinn setzen will, wobei es also nur auf die Sache, nicht auf den dadurch vermittelten Verkehr ankäme; oder wenn man annimmt, daß beim Kultus nur der Mensch etwas erlebt und in seinen Zwecken gefördert wird, nicht auch Gott. Vielmehr muß, wie bei jedem eigentlichen Verkehr, das der Zweck der menschlichen Lebensäußerung, der Kultushandlung, sein, dadurch Gott zu einer Gegenäußerung zu bewegen, eine neue Offenbarung aus ihm herauszulocken; besteht dieselbe aus einem Ereignis, das auch sonst für den Menschen ein Gut be-

[1]) Ueberhaupt wird im christlichen Begriff der göttlichen Allmacht Gott nicht als Ursache zu allem Gegebenen hinzugedacht; sondern als Subjekt hinzugeglaubt.

deutet, so ist dasselbe doch nicht deswegen, sondern als neue Erfahrung verständlicher Reaktion von Gottes Seite religiös wertvoll. Treten endlich Ereignisse ein, welche eher zu verstandes- oder vernunftmäßiger, als religiöser Erkenntnis und Bewältigung einladen, treten Fähigkeiten und Triebe im Menschen hervor, welche nicht direkt dem Verkehr mit Gott, sondern eben jener Erkenntnis und Beherrschung des Objekts an und für sich dienen, so sind sie entweder als Hindernis dieses Verkehrs zu beurteilen, und dann müßte Notwendigkeit und Möglichkeit ihrer Unterdrückung Gegenstand göttlicher Offenbarung sein; oder sie müssen dennoch als Mittel, zum göttlichen Zweck irgendwie fähiger oder würdiger zu machen, religiös verständlich sein.

Wir haben mit dem Bisherigen der Vergleichung des Glaubens mit den spezifisch theoretischen Geistesfunktionen, Verstand und Vernunft, schon bedeutend vorgearbeitet. Zur Unterscheidung von Verstand und Vernunft haben wir, abgesehen von anderweitigen Erwägungen, in unserm Zusammenhang schon darum das Recht weil es gilt, den Zweck, der den Glauben in uns schafft, zu vergleichen mit dem Zweck, der Verstand und Vernunft in Bewegung setzt, eben in ihrem Zweck aber unterscheiden sich diese beiden Funktionen am deutlichsten. Beide müssen für ihre Zwecke vom gegebenen Objekt zunächst abstrahieren, d. h. sie operieren mit Schematen oder Begriffen vom Objekt, welche nur einzelne Merkmale desselben enthalten; beide gehen auf die Feststellung von Gesetzen aus; und beide zielen dabei letztlich auf ein Beherrschen ab. Aber der Verstand ist das Medium, wodurch das Subjekt die ihm gegebene Außenwelt beherrscht; vermittelst der Vernunft hingegen beherrschter die von ihm zwar nicht geschaffene, aber gebildete und geordnete Innenwelt, als Bestandteil seiner selbst. Darum sind dem Verstand, so abstrakt zuweilen seine Rechengrößen sein mögen, diese doch nicht wegen dieser ihrer Form wertvoll, sondern weil sie sich als Mittel bewähren, ihm in der empfindbaren und anschaulichen Welt zurechtzuhelfen; der Vernunft, welche das Geschehen nicht berechnen, sondern begreifen will, ist an ihren Gebilden eben die begriffliche Form wertvoll, wodurch

sie sich in die systematische Ordnung des Bewußtseinsinhalts einfügen. Ebenso bedeuten die Gesetze des Verstandes eine Konstanz des objektiven Geschehens, die der Vernunft eine Konsequenz des subjektiven Verfahrens; jene sagen mir: danach mußt du dich richten: wenn du unter Dingen und Menschen dich zurechtfinden, durch die Welt kommen willst; diese: so mußt du denken, und weil du so gedacht hast, mußt du so weiter denken, wenn du die Bestandteile deiner selbst zur Einheit der Person zusammenfassen willst.

Den Unterschied der Glaubens- und Verstandeserkenntnis nun kann man nicht in der bekannten Weise dahin formulieren: jene gehe auf unsichtbare, diese auf sichtbare resp. überhaupt empfindbare Objekte. Allerdings kann ja der vom Glauben hinter ein sichtbares Geschehen gedeutete Offenbarungswille mir nie empfindbar gegeben werden; das wäre aber für den Verstand noch kein Grund, diese Annahme des Glaubens abzuweisen oder bei Seite zu lassen. Nimmt der Verstand doch auch hinter dem Thun eines Menschen ein dahinterstehendes seelisches Getriebe an, ob es gleich nicht in die Empfindung fällt, weil ihm dadurch Berechnung und Bewirkung eines bestimmten Handelns bei diesem Menschen leichter fällt, als wenn er den rein physischen Ursachen dieses Geschehens nachginge. So wird denn auch jetzt noch, mehr im populären Reflektieren, früher aber auch in der Wissenschaft, der Gottesgedanke im reinen Verstandesinteresse verwertet, um gewisse Thatsachen zu erklären, und auf Grund davon gewisse Ereignisse vorauszuberechnen. Und daß man im naturwissenschaftlichen, psychologischen, historischen Erkennen von dieser kausalen Verwertung religiöser Begriffe mehr und mehr abgekommen ist, hat seinen Grund nur darin, daß man bei der Methode: Naturkraft aus Naturkraft, Vorstellung aus Vorstellung, Menschliches aus Menschlichem abzuleiten, in der Berechnung und Beherrschung der Wirklichkeit, also im Verstandeszweck, unvergleichlich viel weiter gefördert wurde, als durch die Hypothese zwischen eintretender göttlicher Kausalität; weshalb man dann auch jene Methode zur Regulative aller Verstandeserkenntnis erhob. Nun wird aber dem Glaubensinteresse weder durch jene Erfahrung, noch durch diese Regulative widersprochen; wenigstens nicht dem recht verstandenen, christlichen Glaubensinteresse, welches

nur nach voller Offenbarung des göttlichen Endzwecks, nach Aufgenommensein in denselben, und nach stetigem Verkehr mit Gott verlangt. Anders wäre dies, falls das Glaubenserkennen ein Mittel sein sollte, ein bestimmtes Geschehen auf Grund bisheriger Offenbarung zu berechnen. Dann würde freilich die Glaubensberechnung mit der Verstandesberechnung concurieren, und bei Eintreffen der letztern wäre die erste sammt ihren Voraussetzungen als ungiltig erwiesen. Aber solche Berechnung würde ja eben nicht dem Glaubens- sondern dem Verstandesinteresse dienen; und wenn sie gelänge, würde sie die Wirkung haben, die göttliche Macht zu einem Mittel für den Menschen zu degradieren. Denn Alles, was ich berechnen kann, kann mir zum Mittel für meine eigenen Zwecke werden; eben dazu stelle ich ja die Berechnung an; und daß ich mich zugleich an die so berechneten Gesetze göttlichen Handelns gebunden weiß, steht dem nicht entgegen; die Naturgesetze haben auch Macht über mich und doch müssen sie, weil berechenbar, meinen Zwecken dienen. Aber sollte es nicht erlaubt sein, auf Grund bisherigen Verkehrs mit Gott, bestimmter Erhörungen u. dgl.; wirklich im bestimmten Fall ein bestimmtes Geschehn als göttliche Reaktion zu erwarten? Sollte es nicht Glaubensforderung sein, wenn der wahrhaftige Gott mir ein bestimmtes Geschehnis in Aussicht stellt, es auch für meine Lebenszwecke so sicher in Aussicht zu nehmen, wie sonst ein verstandesmäßig berechnetes Ereignis? Das scheint sehr religiös, ist aber im Grund nur sehr „verständig“. Denn wer einen Menschen als wahrhaftig und charaktervoll, sozusagen als konstante Größe kennen gelernt hat, kann ihn getrost als solche für künftige Geschehnisse in Rechnung stellen, notabene ohne innerlich mit ihm einig zu sein, ohne seine Zwecke zu teilen. Der Glaube, verlangt nicht eine b e st i m m t e, sondern nur eine v e r st ä n d l i c h e Reaktion; wäre das erste, so müßte es ihm ja um ein Geschehnis oder einen Zustand, nicht um einen Verkehr vor Allem zu thun sein. Es ist klar, daß ein Ereignis, welches als Antwort auf eine Frage, als Erfüllung einer Verheißung erscheint, auch der Gewißheit des Glaubens sehr förderlich sein wird; aber es ist durchaus nicht zur Verständlichkeit notwendig, daß es sozusagen vorher ausgemacht worden ist. Vielmehr: wäre Gottes Wesen durch bisherige,

allgemeine oder individuelle, Offenbarung bereits so ausgeschöpft, daß ich all sein Thun voraussagen könnte, wären seine jetzigen und künftigen Handlungen nur Uebungsbeispiele zu einigen hergebrachten Paradigmen, so wäre der Verkehr mit ihm recht uninteressant. Immer muß seine Bestätigung bisheriger Offenbarung nach neuer begierig machen, immer muß etwas Ueberschwengliches, Irrationales daran haften, wenn nicht Religion durch Religion selbst überflüssig gemacht werden soll. — „Verständlich" erinnert freilich seinerseits wieder an Verstand und nicht ohne Grund; wo überhaupt man die Kategorie anwendet, dies kommt davon her, daß — und kann mir dazu dienen, daß — und dies ist ja eben das Verfahren auch in der religiösen Deutung eines Geschehens — da spricht auch der Verstand mit, und es ist dann auch in der Religion der ganz gewöhnliche irdische Verstand, wie wir ihn sonst im Leben brauchen, keine vornehmere Erkenntnisart. Nur daß, wer seinen Verstand bloß an physikalischen und chemischen Zusammenhängen geübt hat, außer diesem Gebiet darum noch nicht ein andres z. B. der psychologischen oder sozialen Komplexe beherrscht, trotzdem daß hier dasselbe Kausalgesetz gilt wie dort; und wer somit im Verkehr mit Gott einen höchsten Zweck kennen gelernt hat, wird ein Objekt oder ein Ereignis, das andere nur für physische oder gesellschaftliche Zwecke zu verwerten wissen, zugleich für seinen religiösen Zweck in Anschlag bringen. Daß zu einem physischen Geschehen ein physisches, zu einem psychischen ein psychisches als Ursache aufzusuchen sei, bestreitet er darum nicht, sondern nur, daß dessen Bedeutung notwendig für alle Menschen darin aufgehen müsse, Wirkung einer Ursache gewesen zu sein; wenn er behauptet: es lasse sich zugleich als Mittel für seinen religiösen Zweck verwenden, so kann er das freilich nur damit beweisen, daß er's wirklich so verwendet; das geschieht aber sobald er's als ein Offenbarungsmittel Gottes zu deuten vermag.

Die gläubige Auffassung von einem Objekt oder einer Thatsache wird somit dadurch keineswegs widerlegt, daß solches „natürliche" Erklärung zuläßt, und auch zu andern als religiösen Zwecken verwendet und gedeutet wird. So hört Brot darum nicht auf, ein Nahrungsmittel zu sein, weil's der Chemiker zum Zweck wissenschaftlicher Untersuchung in seine Bestandteile zerlegt, oder

weil's mancher auch gelegentlich zum Verstopfen von Ritzen oder Abreiben von Flecken benützt. Aber allerdings kann einem, wenn man der Analyse zusieht, augenblicklich der Geschmack daran verdorben werden, und die anderweitige Verwendung kann einem weh thun, als eine Profanation. In der That sind das die Gefühle des ausschließlich religiös gestimmten Menschen, so oft ein ihm bedeutsames religiöses Ereignis auf seine „natürliche“ Ursache zurückgeführt, ein „heiliges“ Objekt anders als zum Verkehr mit Gott oder allenfalls andern religiösen Menschen verwendet wird. Die Frage ist also nicht: ob die eine oder andere Betrachtung möglich sei, und ob sie neben einander möglich seien, denn all das ist einfach Thatsache; sondern vom Standpunkt des rein kausal Denkenden (der also nur nach Ursachen, nicht nach Zwecken fragte): was denn die Ursache sei, daß die Leute gemeiniglich außer den Ursachen auch noch Zwecke, und manche gar noch göttliche Zwecke aus den Dingen herauslesen wollen; für den rein religiös Deutenden: wie es denn mit dem göttlichen Zweck zusammenhänge, daß von religiös bedeutsamen Symbolen und Ereignissen auch noch andere Erklärungen und Verwendungen möglich seien resp. daß und warum es andere als rein religiöse Objekte und Geschehnisse gebe. Jenem, wenn er so recht in seinem Elemente ist, kommt alle dazwischentretende teleologische Deutung so vor, wie die Parodie dieser Deutungen bei Lichtenberg: „er wunderte sich, daß die Katzen gerade da zwei Löcher im Pelz hätten, wo sie die Augen haben“; dem religiös Ergriffenen ist alle Erinnerung an kausale Vermittlung so widerwärtig, als dem Soldaten, der eben gnädigen Blick und Händedruck von seinem General empfangen, sein würde, wenn man ihn belehrte, welche Muskeln dieser dabei habe in Bewegung setzen müssen. — Das sind freilich beidemal nur Momente, welche in demselben Subjekt abwechseln können; es handelt sich also nicht darum, zu entscheiden, wer recht hat, auch nicht um eine Scheidung der beiderseitigen Erkenntnisgebiete, denn der Konflikt erwächst ja eben daraus, daß physische und psychische Ereignisse, welche religiöse Deutung zulassen oder hervorrufen, zugleich kausal erklärbar oder anderweitig teleologisch deutbar sind; sondern es handelt sich um das Bei-

sammensein zweier scheinbar gegenseitig mindestens indifferenten Funktionen in demselben Subjekt, demgemäß um die Frage ihrer Ueber- oder Unterordnung, um ihre Abschätzung nach einem höhern Zweck: wofür, nach obiger Begriffsbestimmung (S. 282 f.), die Vernunft kompetent ist.

Anmerkung. Es sei hier angedeutet, was die bisherige Erörterung für den religiösen Begriff des Wunders abwirft. Dieser wird nicht durch das Merkmal des Uebernatürlichen konstituiert, denn „Natur" ist kein religiöser Begriff; und wer rein religiös alles Geschehen direkt auf Gott zurückführte, würde dabei doch noch von Wundern reden d. h. ungewöhnlichen Ereignissen, in welchen der Finger Gottes besonders deutlich sichtbar ist, oder wobei er in ungewohnter Weise, und in ganz neuer Offenbarung aus sich herausgeht. Es versteht sich, daß außerordentliche Ereignisse zugleich auch solche sind, für welche die „natürliche" Erklärung noch nicht bereit liegt, ob sie gleich nachfolgen kann. Aber wenn ich an einer Krankheit leide, von welcher unter tausend nur einer aufzukommen pflegt, ich dieser eine bin, und solche Heilung zugleich mit einem religiösen Vorstellungsverlauf in mir, einem Gebet z. B. zusammentrifft; oder wenn ich an einer Stelle in die Gefahr des Ertrinkens komme, wo im ganzen Jahr kein Mensch vorbeigeht, nun aber doch, auch wieder durch ganz natürliche Zusammenhänge, einer in die Nähe geführt wird: so werde ich dies unbedingt als ein Wunder Gottes ansehen. Hingegen würde eine Machtthat Gottes, die in mein natürliches und religiöses Leben rein unvermittelt und also rein unverständlich hereinfiele, für mich kein Wunder, weil keine Offenbarung sein, meinen Glauben nicht stärken, sondern zerstören. — Ebenso würden wir nach dem Obigen einen Weissager, der mit der Zukunft nicht zugleich deren religiöse Bedeutung mitzuteilen wüßte, vom Gebiet religiöser Erkenntnis ausschließen, seiner Thätigkeit käme dann Wert zu eher vom Verstandesinteresse aus, indem dadurch, wie bei Quellenfindern oder Erzspürern, oder auch Rechengenies, methodische Umwege erspart würden, die sonst aber zum gleichen Ziel geführt hätten.

Damit soll keineswegs der Vernunft das Recht eingeräumt werden, aus eigenem Vermögen einen höchsten Zweck hervorzutreiben, oder aus eigener Vollmacht über die Giltigkeit von Verstandes- oder Glaubensurteilen zu entscheiden. Die Vernunft bildet allerdings den Begriff von einem höchsten Zweck, oder einen Zweck überhaupt; aber damit sie sich überhaupt zu solcher Begriffsbildung in Bewegung setze, muß ein Zweck bereits bestehen und für sie Motiv geworden sein. Und wenn wir von Verstandes- oder Glaubensbegriffen reden, so heißt das nicht, daß

erst die Giltigkeit der Verstandes- und Glaubenserkenntnis müsse durch Vernunftbearbeitung festgestellt werden, sondern diese anderweitigen Funktionen liefern der Vernunft ein Material, das diese zwar in ihrem Sinne formt, für dessen Güte sie aber die Verantwortung eben wieder dem Verstand oder Glauben überlassen muß. Das Verfahren der Vernunft besteht ja darin, die durch Erfahrung ins Bewußtsein aufgenommenen, durch andere Funktionen z. B. den Verstand bereits bearbeiteten Data als Species eines Allgemeinbegriffs, diesen wieder als Species eines höhern zu begreifen, und in stetiger Selbstzumutung mit dieser Abstraktion fortzufahren, bis ein höchster Begriff gefunden wäre, von dem aus ein beherrschender Ueberblick über sämtliche Bestandteile des Bewußtseins sich gewinnen läßt. Nun läßt sich aber bekanntlich ein Einzelbegriff, je nachdem man auf seine Merkmale achtet, unter verschiedene Oberbegriffe subsumieren, und so kommen denn auch bei fortgesetzter Verallgemeinerung verschiedene „höchste Begriffe" heraus, die sich zunächst nicht aufeinander zurückführen lassen. Achte ich nämlich auf das Merkmal alles Bewußtseinsinhalts, eben einmal, gleichviel woher gekommen, da zu sein: so ergiebt sich als allgemeinster Begriff der des Seins, noch abstrakter: der Gegebenheit. Achte ich auf das Geschehen, die Veränderung am Objekt oder Subjekt, und fällt mir dabei auf, daß es durch eine Konstanz im Wechsel charakterisiert wird, und auf dieser Konstanz sein Erkenntniswert beruht: so kommt als oberster Begriff, worunter alles Geschehen zu fassen, der des Gesetzes heraus. Reflektiere ich endlich darauf, daß im ganzen Erkenntnisprozeß ich selbst aktiv bin, mir das Objekt eigentlich erst, in verschiedenen Stufen, erarbeite, so wird der Begriff der Thätigkeit oder Funktion zur Würde des höchsten gelangen. Offenbar läßt sich von diesen drei Begriffen keiner als Species des andern fassen. Am ehesten ließe sich noch der Begriff des Gesetzes bei dem der Gegebenheit, oder besser noch, weil Gesetz ja ohne setzende Thätigkeit keinen Sinn hat, bei dem der Funktion unterbringen; aber die Unterscheidung des äußern und innern Geschehens von sich selbst, die Kernbildung innerhalb des Geschehens gleichsam, welche sich in der Kategorie „Gesetz" voll ausdrückt, ist so eigen-

tümlich und dabei so verallgemeinerungsfähig, daß sich diese nicht zur bloßen Species degradieren läßt. Hiergegen können allerdings alle drei Begriffe ihrerseits als Bestandteile eines vierten begriffen werden, der dann vernunftsgemäß zum Alles beherrschenden werden muß: des Zweckbegriffs. Denn dieser setzt eine Thätigkeit voraus, welche einer erkennbaren, also gesetzlich geordneten Welt als Mittel sich bedient. Das zu einer, durch einen Zweck bestimmten Funktion hinzugedachte Subjekt heißt Wille. Indem die Vernunft, das eigentlich reflexive Vermögen, sich selbst als eine Funktion unter Funktionen begreift, ihren spezifischen Zweck als einen unter andern, schreitet sie notwendig zum Begriffe eines höchsten Zwecks fort, zu welchem alle übrigen Geistesthätigkeiten, wie die Vernunft selbst mit ihren Spezialzwecken, in begreiflicher Unterordnung stehen.

Es ist dabei nicht ausgeschlossen, daß der Zweck einer bestimmten Einzelfunktion zugleich Endzweck des ganzen Geisteslebens ist, daß z. B. der Zweck, welchen der Glaube sich setzt, oder vielmehr: der ihm von Gott gesetzt wird, Endzweck auch für Verstand und Vernunft wäre, ohne welchen ihr eigener Zweck sich gar nicht begreifen ließe. Aber damit dies zum Bewußtsein komme, muß der religiöse Zweck Vernunftform angenommen haben und mit den sonstigen Partikularzwecken verglichen worden sein; es ist aber klar, daß er, um als höchster Zweck des ganzen Geistesprozesses begriffen zu werden, anders formuliert werden muß, als wenn bloß religiöse Vorstellungen, Gefühle, Strebungen im Bewußtsein vorhanden wären, also anders, als ihn die Religion rein von sich aus formulieren würde. Sie käme etwa auf die Fassung: stetiger Verkehr mit Gott ist letzter Zweck. Von hier aus aber ließe sich weder Verstandes- noch Vernunftzweck begreifen. Es ist dann zwar einzusehen, warum es ein Medium dieses Verkehrs, eine Welt, und ein Wahrnehmungsvermögen des Menschen geben müsse; nicht aber, warum die Weltelemente, abgesehen von der religiösen Deutung, noch eine andere Erkenntnis zulassen, warum der Mensch das Vermögen hat, sie auch zu andern als dem obigen religiösen Zweck zu verwenden. Es ist nicht einzusehen, warum er, anstatt sich auch sein Innenleben ausschließlich geben zu lassen, und in

reiner Abhängigkeit selig zu sein, sich die Bestandteile dieses Innenlebens selbstthätig bildet und sich zum Souverän über diese Gegebenheit aufzuschwingen sucht.

Es gilt auch von der Vernunft, wie oben (S. 285) vom Verstand, daß sie bei einem ganz einfachen Glaubensvorgang schon mitwirkt. Sobald der religiöse Mensch sich bei einer andächtigen Regung „auf sich selbst besinnt", sich „über den Vorgang klar wird" d. h. ihn mit andern gleichartigen zusammenstellt und ihn unter einen bereits gebildeten Allgemeinbegriff bringt, verrichtet er Vernunftarbeit, und es hängt nun von seinem Vernunftbedürfnis ab, wie weit er dabei gehen will, ob er seinen gesamten religiösen Ideenvorrat dazu herbeizieht, oder ob er gar noch seine übrigen, zunächst religiös indifferenten, Grundsätze und Erkenntnisse damit kombinieren will. Im Allgemeinen wird er froh sein, daß diese beiden Aufgaben (die systematische oder a parte potiori dogmatische, und die apologetische) für ihn bereits von der Religionsgemeinschaft, wozu er gehört, geleistet werden, so daß er jenen Zusammenhang nicht erst selbst zu erzeugen, sondern nur nachzudenken braucht. Die Vernunft bringt nämlich innerhalb der menschlichen Gemeinschaft, wenigstens ihrem Ideal nach, ein denkendes Allgemeinsubjekt, sozusagen ein Fichte'sches Ich hervor und auch auf demselben Weg, den Fichte wollte: indem ich eine Begriffskonstruktion entwerfend mich an die freie Vernunft eines andern wende und er mir Schritt für Schritt nachkonstruiert, erhebt er sich mit mir auf dieselbe Stufe des Ichseins. Soll daraus freilich mehr als eine logische Fertigkeit, nämlich eine vernunftmäßige Weltanschauung erwachsen, so muß ich mit ihm praeter propter dieselbe Welt der verstandesmäßig bearbeiteten Empfindungen, der Vorstellungen, Gefühle, Bedürfnisse, Strebungen gemeinsam haben, die natürlich durch Vernunft nicht geschaffen, ja nicht einmal bereichert werden kann. So ist dogmatische Wissenschaft das genaue Korrelat zur religiösen Gemeinde und ihrer Gemeinschaft religiöser Vorstellungen, Gefühle und Strebungen, eine Folge von derselben und eine Probe auf dieselbe; denn wenn natürlich auch sehr mannigfache Variationen der Begriffsgestaltung, Ueber- und Unterordnung auf diesem Gebiete

möglich sind, so verliert eine derartige Abstraktion sogleich den dogmatischen Charakter, sobald nicht mehr ihr Ursprung aus den gemeinsamen religiösen Vorstellungen und Erlebnissen durchfühlbar ist. Die Bürgschaft für diese Gemeinsamkeit der religiösen Welt innerhalb einer Kirche liegt ebendarum nicht in der Dogmatik, sondern im gesicherten Zusammenhang der Generationen mit der ursprünglichen, die positive Religion konstituierenden Offenbarung oder der Tradition, und im Ausdruck eines gemeinsamen Erlebnisses gegenüber einer gegenwärtigen Offenbarung, oder im Kultus. Wer sich beruflich zum Diener der Kirche macht, hat seine Erkenntnismittel also dazu anzuwenden, diesem Zusammenhang nach rückwärts nachzugehen, und diese Gemeinsamkeit des Erlebnisses herzustellen; oder die Theologie ist, eben weil sie nur als Korrelat der Kirche ein selbständiges Existenzrecht hat, ihrem Wesen nach eine historisch-pädagogische Wissenschaft, und auch ihr systematischer, spezifisch vernunftmäßiger Teil muß sich dieser Hauptaufgabe eingliedern. Innerhalb des ersten konstitutiven Moments der theologischen Wissenschaft, welches im Zurückgehen auf die primitiven christlichen Vorstellungen, und im Aufsuchen des Weges besteht, auf welchem sie, und was seitdem etwa dazugewachsen, auf uns gekommen sind, tritt die Vernunft ohnehin völlig zurück gegen andere Erkenntnismittel: Verstand und namentlich Anschauungskraft. Um es noch einmal zu betonen: diese Organe sind auch bei theologisch-historischen Untersuchungen ebenso beschaffen und ebensoviel wert wie bei anderweitig historischer Forschung; es giebt keine critica sacra, und es ist ein Trugschluß: ein religiöser Heros könne nur von dem historisch verstanden werden, der sich ihm zugleich im Glauben unterwerfe. Zum historischen Verständnis eines solchen gehört vor allem Lebendigkeit der Anschauungskraft, nicht Stärke des religiösen Bedürfnisses; seine Gesinnung braucht nicht die des Forschers, noch sein höchstes Gut dessen höchstes Gut zu sein; sonst müßte umgekehrt Schiller, als er den „Verbrecher aus verlorener Ehre“ schrieb, auch dessen Gesinnungen geteilt haben; und wenn das Ziel, welches der positiven wie der liberalen Leben-Jesu-Forschung vorschwebt, nämlich deutlich zu machen, warum

Jesus gerade so denken und handeln mußte, wirklich erreicht wäre: so folgte daraus nicht der Schluß: also muß ich auch so denken und handeln, sondern viel eher umgekehrt: eben weil ich nicht er bin, so versteht es sich, daß ich anders denke und handle. Es ist ein Widerspruch, den Offenbarungscharakter einer Person aus dem ableiten zu wollen, was sie für sich ist, und überdies kann, was sie für sich ist, kaum zu ihren Lebzeiten, geschweige nach Jahrhunderten ausgemacht werden. Also nicht im Selbstbewußtsein Jesu, sondern in seiner Wirkung auf seine Umgebung beruht seine Offenbarungsbedeutung und diese hing, sichern Spuren zufolge, weniger von dem ab, was er that, als was mit ihm geschehen ist. — Dem sei, wie ihm wolle; jedenfalls hat es die Theologie auch in ihrem historischen Teil nicht bloß mit der Feststellung irgendwelcher Fakta der biblischen oder Kirchengeschichte zu thun, so daß sie bloß ein willkürlich ausgesondertes Stück allgemeiner Weltgeschichte böte; das ist ihr bloß Hilfsmittel und Vorarbeit für ihre historische Grundfrage: wie das gegenwärtige Christentum der Gemeinde mit den geschichtlichen Ursprüngen und Veränderungen desselben zusammenhängt resp. in welchem Grade es davon abhängt. Gewiß verliert eine Thatsache, die als solche historisch eliminiert werden muß, auch ihre Offenbarungsbedeutung; gewiß ist es ein anfechtbarer Schluß der „Positiven": dies oder jenes überlieferte Ereignis hat eben durch seine Ueberlieferung eminente historische Umwälzungen hervorgebracht, also muß es wirklich geschehen sein. Aber man bedenke auch: daß die Wiederbelebung eines Toten physisch unmöglich, historisch eminent unwahrscheinlich ist, hat man wahrhaftig auch vor den modernen physikalischen und historischen Fortschritten gewußt. Dem wissenschaftlich ganz richtigen Schluß: das ist nie dagewesen, und aus keiner sonstigen Erfahrung abzuleiten, also kann es nicht geschehen sein, setzt der Glaube die schon oben (S. 277) erwähnte Erwägung entgegen: natürlich ist's sonst noch nie dagewesen und kann aus sonstiger Erfahrung nicht erschlossen werden, sonst hätte es ja nicht seine einzigartige Offenbarungsbedeutung. Was vielmehr die Wirkung solcher Traditionen auch innerhalb der Gemeinde selbst und ihrer Glaubensüberzeugung schwächt, sind nicht die Zeitüber-

zeugungen als solche für sich allein, sondern der Zeitverlauf selbst, der einfache Gedanke: können Geschehnisse den Anker unserer Glaubensgewißheit abgeben, von denen sich je länger, je weniger ausmachen läßt, ob sie wirklich geschehen sind, die sich freilich nicht mit Verstandeserwägungen aus der Welt schaffen lassen, wenn sie wirklich geschehen sind, die aber doch auch wahrhaftig nicht dadurch thatsächlich werden, daß der Glaube in freiem Entschluß sie als solche annimmt; für deren Thatsächlichkeit seinerzeit denn auch weder Verstand noch Glaube, sondern wie für jede äußere Wirklichkeit die Empfindung das entscheidende Erkenntnisorgan war, welchem sie nun unwiderbringlich entzogen sind. Kompliziert wird die historische Frage in der Theologie noch durch die Erwägung: daß ja nicht bloß die überlieferte Thatsache, sondern auch die überlieferte Deutung derselben, ja die Thatsache dieser Ueberlieferung ihrerseits wieder Offenbarungsbedeutung für den Glauben hat, andrerseits durch die Beobachtung, daß gewisse überlieferte Thatsachen, ob wirklich geschehen oder nicht, gegenwärtig, für einen Teil der Gemeinde mindestens, gar nicht die Offenbarungsbedeutung haben wie früher, weil sie nicht die Antwort auf die Fragen enthalten, die gerade diese Menschen auf dem Herzen haben. Wir werden noch hierauf zurückkommen müssen; doch ergiebt sich daraus: die pädagogische Aufgabe der theologischen Wissenschaft wird darin bestehen, die traditionelle Deutung der christlichen Offenbarungsthatsachen also zu formulieren, daß sie dem religiös bedürftigen Teil der Christenheit als Antwort auf ihre an Gott gerichteten Fragen verständlich sind, damit dann auch im Kultus die Gemeinde ihre Herzensfragen vor Gott bringe und fruchtbare Antworten davontrage. Solchen Gemeindegenossen gegenüber hat es keinen Sinn, erst noch zu versichern: das ist Gottes Wort, und ihr müßt's glauben, ob ihr's gleich nicht ganz versteht; denn daß Gott zu ihnen redet, merken sie ja eben daran, daß er ihnen auf die an ihn gerichteten Fragen Antwort giebt; und daß sie die Antwort noch nicht ganz verstehen, sondern dadurch nur nach neuem Eindringen, nach intimerem Verkehr verlangend werden, ist ihnen auch nichts Seltsames; nie aber deuten sie dies so: wenn sie nur einen bessern Verstand hätten,

würden sie es auch besser verstehen; sie wissen, aller Fortschritt der Gotteserkenntnis ist nicht von Vervollkommnung des Verstandes oder der Vernunft, sondern nur von neuem Sichaufschließen Gottes zu erwarten.

Die Notwendigkeit: die Glaubensbegriffe umzuformen, um sie mit dem übrigen Bewußtseinsinhalt zu einer einheitlich-vernünftigen Weltanschauung zusammenfassen zu können (vgl. S. 289), wird noch deutlicher werden, wenn wir nun fragen, welche Form die christliche Offenbarungsreligion annehmen müsse, um als Grund- und Schlußstein solcher Weltanschauung verwertet werden zu können. Zuvor müssen wir aber doch auf den schon angedeuteten Einwurf eingehen, ob sich dies die Religion, die doch auf göttlicher Offenbarung, nicht menschlicher Erkenntnis beruht, überhaupt gefallen zu lassen braucht? Ob sie nicht beanspruchen kann, daß ihre Begriffe, so wie sie vom rein religiösen Interesse formuliert wurden, unverändert in die Gesamtweltanschauung aufgenommen werden, während sich alle andern Begriffe ihnen anbequemen müssen? Ob, wenn dann dies nicht gelingt, es nicht überhaupt Widerspruch gegen den religiösen Zweck, also Sünde sei, auf solche Gesamtweltanschauung auszugehen, resp. ob es nicht eben Folge der Sünde sei, daß jene Anbequemung der unerleuchteten Verstandes- und Vernunfterkenntnis nicht gelingt? — Stellen wir zunächst fest, was vom rein religiösen Standpunkt aus der Begriff der Sünde ist. Ist oberster religiöser Zweck stetiger Verkehr mit Gott, so wird Sünde sein: jede Verwertung eines von Gott zum Verkehrsmittel mit ihm gegebenen Objekts, Ereignisses, psychischen Vorgangs u. s. w. zu einem andern als jenem Zwecke. Nun ist allerdings bei jeder Verstandes- oder Vernunfterkenntnis (auch schon bei der einfachen Anschauung d. h. Versenkung in das Objekt) ein gleichzeitiger stetiger Verkehr mit Gott nicht möglich; der Verstand richtet sich auf die Sache als Sache, die Vernunft auf die Bewußtseinsmomente als Elemente zu Begriffen und Urteilen; und wenn sie ihre Aufmerksamkeit auf einen hinter den Ereignissen und Bewußtseinsdaten stehenden höhern Willen richten, so ist's, um ihn auch wieder als Sacherklärung, Kraft oder Ur-

sache, oder als Begriff zu verwerten. Und das geschieht wohlgemerkt keineswegs bloß in der profanen Wissenschaft, sondern auch in der Theologie; und wenn selbst diese dem frommen Laien verdächtig ist, so achte er darauf, daß er selbst in seinen andächtigsten Momenten keine Verknüpfung oder Vergleichung des gegenwärtigen Offenbarungsvorgangs mit seiner sonstigen Lage oder mit andern derartigen Vorgängen vollziehen kann, ohne für den Augenblick gleichsam seinen Blick von Gott abzuwenden und auf die Sache oder in sich selbst zu schauen. Wenn er aber — um vollends auf den Grund zu gehen — etwa einwendete, das sei nur dann der Fall, wenn Gott, wie allerdings in dieser Welt gewöhnlich, sich solcher Offenbarungsmedia bediene, die sichtbar und greifbar und darum freilich der Verstandes- und Vernunftbehandlung zugänglich seien; aber in Offenbarungen aus einer andern Welt, namentlich aber dereinst im Himmel, schweige Verstandes- und Vernunftserkenntnis; so werden wir hartnäckig darauf bestehen: wenn auch alles religiöse Leben in dieser Welt zeitlich und sachlich von allen übrigen Objekten und Vorgängen getrennt wäre, so müßte dem religiösen Menschen doch immer noch daran liegen, einen Zusammenhang in dieses Leben zu bringen, eine „Welt", wenn auch eine „andere Welt" daraus zu bilden, und dazu muß er nun eben wieder Verstand und Vernunft verwenden. Sollten aber die einzelnen Offenbarungssensationen wirklich so einzigartig sein, daß sie nicht bloß mit andern, sondern auch unter sich unvergleichbar, nicht in Begriffe zu fassen wären: nun, so würde die Vernunft sie eben unter dem Begriff des Unbegreiflichen unterbringen und ihnen so dennoch einen Platz in der Ordnung des Selbstbewußtseins anweisen. Die Angst, die Vernunft möchte die Geheimnisse des Glaubens in Begriffe auflösen wollen, ist selbst unvernünftig, weil sie der Vernunft etwas Vernunftwidriges zutraut, nicht einmal die simpelste Empfindung will die Vernunft in Begriffe „auflösen"; sie meint nicht, wenn sie aus im Bewußtsein aufbewahrten Empfindungen von Blau den Begriff des Blauen gebildet hat, damit die Empfindung „blau" ersetzt zu haben; geht doch beides nebeneinander her und dient einem verschiedenen Interesse: die Empfindung der Bereicherung, die

Vernunft der Ordnung des Bewußtseins. Es ist also damit nicht zu helfen, daß man gewisse Objekte der Bearbeitung von Verstand und Vernunft entziehen will; alle Gegebenheit, worunter wir also nicht bloß empfindbare Objekte und nicht bloß dieser Welt angehörige religiöse Symbole verstehen, sondern Alles, was nur überhaupt an Sensation, Vorstellung, Gefühl erinnert, fordert die Anwendung dieser Erkenntnismittel heraus. Und regen sie sich überhaupt, so kann man ihnen nicht verbieten, ihre Arbeit zu Ende zu führen. Verstandeserkenntnis ist ja überhaupt, obgleich aus einem Zweck begreiflich, nichts Willkürliches, sondern ein Bestandteil der unwillkürlich sich aufdrängenden Erfahrung; und die Vernunft vollzieht zwar, indem sie sich das Denken selbst zumutet, einen Akt der Freiheit, aber sie würde diese Freiheit aufheben und sich selbst widersprechen, wenn sie im Fortdenken aus einem andern, als wieder einem vernünftigen Grund innehielte. — Nach all dem müßte, wenn Unterbrechung des stetigen Verkehrs mit Gott an und für sich schon Sünde wäre, eigentlich das Vorhandensein von Verstand und Vernunft, nicht einzelne Akte derselben, eine Sünde sein und nicht das Vorhandensein dieser bestimmten Art von Verstand und Vernunft, sondern das Dasein von Verstand und Vernunft überhaupt. Und die Religion kann zwar die Unterdrückung gewisser menschlicher Regungen und Vermögen fordern, aber nicht die von Verstand und Vernunft, deren sie schon ihrerseits bedürfte, nur um den Grundsatz und die Einsicht zu bilden, daß und warum ihre Unterdrückung nötig sei.

Also immer wieder kommen wir darauf hinaus: soll ein einheitlicher Zweck für das gesamte menschliche Geistesleben vernunftmäßig formulierbar sein, so muß er so gefaßt werden, daß religiöser Zweck einerseits, Verstandes- und Vernunftzweck andrerseits als koordinierte Glieder darin enthalten sind und zwar, weil diese letzteren Erkenntnisfunktionen vom Glauben aus nicht konstruierbar und ebensowenig im Verlauf des religiösen Prozesses eliminierbar sind, wie denn auch Glaube durch Verstand oder Vernunft nicht geschaffen noch beseitigt werden kann. Es muß dann freilich der Zweck jeder einzelnen dieser Funktionen, der Begriff von ihrem Verfahren und ihren Gesetzen, von ihrem Wesen

überhaupt derartig gefaßt werden, es müssen solche Merkmale daran hervorgehoben werden, daß sie unter sich vergleichbare Elemente eines höhern Zweckbegriffs werden können. Allerdings wird man sich bei solcher Erörterung dann unter sehr strengen Abstraktis bewegen und die Frische anschaulicher Berührung mit der Wirklichkeit vermissen; aber es ist nicht anders möglich, als daß die Hauptfunktionen unseres Geistes, von denen jede für sich eine eigene und eigentümliche Welt beherrscht, eben nur in ihren allgemeinsten Merkmalen miteinander vergleichbar sind. Z. B. ist für die Stellung, welche der Mensch durch Kultur im weitesten Sinn erringt, durch Naturversenkung und Naturbeherrschung, sowie durch die Beziehungen zu andern gleichartigen Willen und Willensgemeinschaften, der Terminus christlicher Tradition: „Ebenbild Gottes" sehr zutreffend, sofern der Mensch hiebei sich die Welt nicht bloß geben läßt, sondern sie sich in gewissem Umfang selbst schafft; aber eine Unterordnung des Kulturzwecks unter den religiösen läßt sich durch diesen Begriff doch nicht herstellen, denn eben die grundlegenden Willensbeziehungen sind bei Kultur und Religion durchaus verschieden: dort Richtung auf die Sache, resp. vermittelst der Sache auf gleichartige Willen, hier stetige Beziehung auf einen höheren Willen. Ja, wenn man mit jenem Ausdruck Ernst macht, besagt er ja, daß auch Gott selbst eine menschlichem Kulturstreben analoge Stellung zur Welt einnehme, daß auch ihm in gewissem Sinn die Sache und die Freude an der Sache, abgesehen von den Beziehungen zum menschlichen Willen, Selbstzweck sei, daß auch sein Leben nicht im religiösen Verhältnis aufgehe. Wählt man aber, um beide Zwecke zu vereinigen, den Begriff der Erziehung, so halte ich diesen zwar für den passendsten Ausdruck des Verhältnisses zwischen Weltwillen und Einzelwillen[1]), aber eben deshalb, weil in ihm jene zwei Momente rein koordiniert enthalten sind: Verkehr mit dem Zögling und Uebung desselben an der Sache und an seinesgleichen zu künftiger Selbständigkeit; und weil in der Stellung des Erziehers zugleich jenes Plus, ein über die Erziehung zunächst hinausliegendes Verhältnis zur Welt gesetzt ist, in welches allerdings auch der Zögling ein-

[1]) Vgl. meine „Ethik". Freiburg und Leipzig 1897.

treten soll, in welches er gerade durch Erziehung eingeführt wird, aber eben nicht durch jenes erste Moment des Verkehrs, des gegenseitigen Sichaufschließens, also in unsrem Fall der Religion, sondern durch die sachlich-sittliche Reibung. Denn auch die Sittlichkeit muß in diesem Zusammenhang auf die Seite der Kultur, und der Religion entgegengesetzt werden, kann also nicht die Brücke zwischen Kultur und Religion bilden. Wohl sind natürlich die Vorstellungen, Erkenntnisse, Grundsätze, Gefühle, Kräfte, die sich im Verkehr der Menschen untereinander entwickeln, wie alle Bereicherung der Welt überhaupt, zugleich eine Vermehrung, Differenzierung, Verfeinerung der Berührung mit Gott; wohl wird, wenn Gott nicht als bloße Kraft, sondern als Wille gefaßt wird, naturgemäß diesem Gebiet, wo sonst Wille mit Wille verkehrt, die Einkleidung der religiösen Vorstellungen entnommen werden; aber dabei bleibt doch der fundamentale Unterschied: daß im sittlichen Verkehr der Menschen das Streben herrscht, die wirkliche Welt zu einem bloßen Ausdrucksmittel für diesen Verkehr umzuschaffen, wobei ihre Gegebenheit ein Hindernis ist, während für die Religion eben diese Gegebenheit der wirklichen Welt vielmehr das wertvollste an ihr ist. Der „reinen" Moral schwebt immer als regulative Idee vor, die zugehörige Welt aus dem moralischen Ich selbst hervorzuziehen, daher sie sich so gerne in einer Begriffswelt bewegt; historisch betrachtet, schafft sie sich auch thatsächlich eine eigene Welt, in gewissem Umfang, in der Sitte; und wenn sie, ihre Selbstherrlichkeit zum Opfer bringend, engen Anschluß an die Gegebenheit, an Natur und Geschichte predigt, so erwartet sie dafür um so sicherer, daß sich die Wirklichkeit nun als Ausdrucksmittel moralischer Grundsätze ohne Rest werde verbrauchen lassen. Hingegen haben solch ehrliche Moralisten immer einen Widerwillen gegen menschliche Verhältnisse, in welche man einen dritten, höhern Willen mit hereinnimmt und wehren sich entrüstet, sobald man einen Teil der Wirklichkeit zum Verkehr mit diesem höhern Willen absondern, als „heilig" dem Gebrauch der „Humanität" entziehen will. Daß sich diese Anschauung nicht zu eigentlicher Weltanschauung erweitern läßt, daß sie dabei schon an der Gegebenheit der Wirklichkeit zu Falle käme, daß sie, auch als

bloße Meinung betrachtet, fortwährend durch die moralische Irrationalität und Widerspenstigkeit der Natur, besonders auch der menschlichen Natur widerlegt wird, ist leicht zu zeigen, zumal sie stets von einer Unterströmung begleitet wird, die auch zuweilen, wie in der Gegenwart, obenauf kommt und welche wir hergebrachtermaßen die „pessimistische" nennen können: einer Anschauung, wonach ein weder kausal noch teleologisch erklärbares, darum unbeherrschbares Gegebensein den Kern der Wirklichkeit bildet, um welches menschliche Willensthätigkeit sich nur so herumzuspinnen vermag, wie auf der Oberfläche der Erde gegenüber dem Erdkern; daß diese Notwendigkeit planlos, unberechenbar und unwiderstehlich die sogenannten sittlichen Aufgaben und Erwartungen der Menschen durchkreuze; daß darum der ethische Prozeß auch nicht in der Erfüllung solcher Aufgaben und Erwartungen, sondern lediglich im Bewußtwerden dieses Verhängnisses, innerhalb der Gesamtheit oder einzelner Individuen, sich vollziehe. Auch diese Ansicht freilich, sobald sie über Einzelbeobachtungen hinaus über die Welt als Ganzes ein Urteil fällt, widerspricht sich selbst; sie macht auf Welterkenntnis Anspruch, die nach ihren eigenen Grundsätzen unmöglich und unnütz ist, leitet daraus naturgemäß auch Verhaltungsmaßregeln gegen die Welt und gegen die andern Menschen ab, kurz, verfährt doch so als ob die Welt als Material für meine Erkenntnis und diese Erkenntnis wiederum als Hilfsmittel für meinen Willen brauchbar wäre. — Es ist kein Wunder, wenn die religiös-christliche Weltanschauung diesen Konkurrenten gegenüber sich ganz anderer Vollständigkeit und Widerspruchlosigkeit rühmt; sie hat für alle obigen Rätsel: Gegebenheit und Irrationalität der Wirklichkeit, Freiheit und Abhängigkeit des Menschen, Antrieb und Unvollkommenheit beim moralischen Handeln, Uebereinstimmung und Widerspruch der Weltregierung mit menschlichen Erwartungen, einleuchtende Lösungen in der Lehre von Schöpfung der Welt, Bestimmung der Menschen, Sünde und Strafe, Versöhnung und Erlösung, Vollendung in einer andern Welt. — Um aber diesen Vorzug auch den religiös Indifferenten gegenüber zur Geltung zu bringen und seine Ueberzeugung auf sie zu übertragen, fehlen dem religiösen Menschen die Mittel; sie

werden einwenden: Widerspruchlosigkeit sei leicht herzustellen in einer imaginären Welt, für deren Wirklichkeit nichts bürge, und eben die Anerkennung dieser Wirklichkeit hängt von einem Zusammentreffen des Wirklichkeitsverlaufs mit dem individuellen Vorstellungsverlauf ab, das kein Mensch für den andern herbeiführen kann[1]). Früher war es noch leichter, von den Erlebnissen der physischen oder sozialen Welt direkt zu den religiösen Vorstellungen abzubiegen; wer den natürlichen Zusammenhang der Ereignisse, die Verflechtung menschlicher Interessen rein für sich verfolgen wollte, fand den Weg nach ein paar Schritten ungebahnt, während breitgetretene Pfade von da zum religiösen Weg hinüberführten; jetzt sind jene Wege in gerader Richtung abgesteckt, Aussichten durchgehauen, die sich freilich ins Undeutliche und Unbegrenzte verlieren; während jene Verbindungswege mit dem religiösen Vorstellen mehr und mehr verwildert und verwachsen sind. Es ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß Einzelne, ob wenige oder viele, diese Wege noch benützen oder für sich neu entdecken, aber wenn es sich um Gesamtheiten, um Kulturkreise handelt, muß man seinen Standpunkt in der Vogelschau über den genannten drei Wegen des physischen, immanent-moralischen, religiösen Zusammenhangs nehmen, um zu erkennen, ob und wo sie sich dennoch in einem Punkte schneiden, und dazu gehört Schwungkraft und auch ein scharfes Auge. Es ist daher, wenn es innerhalb einer räumlichen Kulturgemeinschaft oder einer zeitlichen Bildungsgeneration — von Berücksichtigung aller geschichtlichen oder individuellen Kombinationsmöglichkeiten müssen wir, wie gesagt, absehen — zu einer einheitlichen, dominierenden Weltanschauung kommen soll, dreierlei nötig: daß bei den Gliedern dieses Kreises wenn nicht überall eigene religiöse Erfahrung, doch Anschauung für Religion, Verständnis für diese Erfahrung vorhanden sei; daß bei den spezifisch religiös angeregten Gliedern derselben, wenn

[1]) Daß ein Ereignis etwas für ihn bedeute, kann ich ihm durchaus nicht klar machen, wenn die Frage nach der Deutung für ihn gar nicht in Betracht kommt neben der andern: wie hängt es mit dem bisherigen zusammen? und wie kann ich es für meine anderweitigen Zwecke ausnützen?

nicht das Bedürfnis, ihre religiösen Vorstellungen mit dem übrigen Bildungsinhalt zusammenzuarbeiten, doch die Fähigkeit bestehe, in den Resultaten solchen Zusammenarbeitens, wenn Andere es für sie unternehmen, ihre eigene religiöse Erfahrung, wenn auch in abstrakt-abgeblaßter Formulierung, wieder zu erkennen; daß ferner allseitig in solchem Bildungskreis die Vernunftkraft verbreitet sei, diese Resultate, wenn sie ihnen auch nur von einzelnen besonders Berufenen vorgedacht wurden, doch wenigstens nachzudenken. Sehen wir zu, in welchem Maß diese Voraussetzungen für die gegenwärtige Bildungsgeneration zutreffen, und welche Aussichten für die Lösung des Problems sich daraus ergeben.

Die folgenden Ausführungen haben natürlich nicht für sich selbständige Beweiskraft, sie enthalten nur die Anwendung unserer Begriffe von Offenbarung, Glaube, Vernunft auf die gegenwärtige Lage, wobei es dem Leser überlassen bleibt, die erfahrungsmäßige Richtigkeit der einzelnen Behauptungen zu prüfen; jede von ihnen würde ja zu ihrem Beweis eine eigene Abhandlung erfordern. — Darüber zwar dürfte kein Streit sein, daß bei auffallendem Mangel individuell-religiöser Erfahrung und religiösen Verständnisses überhaupt, doch nicht ein gleicher Mangel religiösen Bedürfnisses angenommen werden muß, sondern daß auch bei scheinbar religiös Gleichgiltigen solches Bedürfnis vorhanden ist, häufiger und stärker als noch vor kurzer Zeit. — Ich nehme hiebei weder auf die ländliche Kulturschicht, noch auf das Proletariat Rücksicht[1]), sondern nur auf die Kreise, in welchen bisher ausschließlich der „Kampf um die Weltanschauung" ist ausgefochten worden. Denn daß die Landbevölkerung sich nicht eignet, zur Lösung unseres Problems bestimmend mitzuwirken, wird dadurch genugsam bewiesen, daß trotz ihres gewaltigen Zuströmens in die Städte ihre mitgebrachten Anschauungen daselbst sich spurlos verflüchtigen. Das Proletariat hingegen reicht nur in seinen Spitzen in die Region

[1]) Natürlich spreche ich hier nur ganz im Allgemeinen, und ohne darüber zu urteilen, was eine Kulturschicht für den Fortschritt der Nation oder der Gesellschaft bedeutet; sondern nur, inwiefern von ihr eine religiöse Neubelebung, oder Mitarbeit zur Einheit der Weltanschauung zu hoffen ist.



hinauf, wo unser Problem ernstlich und selbständig erwogen wird, und hat sich, was Weltanschauung betrifft, bisher wenigstens immer mit den abgelegten Kleidern der Bourgeoisie begnügt. Auch ist das Proletariat keineswegs der frische urwüchsige Boden, in welchem reichere Kultursaat eine neue Vorstellungswelt erzeugen könnte; der Proletarier ist bei seinem Eintritt in die „denkende" Gesellschaft von heute dieser nichts neues mehr, so daß er ihre Welt bereicherte; er ist von ihr schon vollständig als eine Summe von Instinkten „begriffen" und es wird ihm bei diesem Eintritt gleich ein solches Spiegelbild von ihm selbst vorgehalten, daß er sich gewiß nicht mehr als Erstberufener erscheinen wird, der geistigen Grundnot unsrer Zeit abzuhelfen, nämlich der Vorstellungsarmut. Es ist ein Zustand, wie man ihn geschildert hat: wie nach Verlöschen der Sonne der Mensch die Beleuchtungsstoffe der Erde allmählich aufbrauchen muß; Alles haben sie ausgezehrt, die Natur zuerst, die Geschichte, die Vorstellungsgeheimnisse der Masse wie des Genies, des Philisters wie des Verbrechers, und seitdem „das Weib" sich so eifrig am Studium seiner selbst mitbeteiligt, werden auch die Vorstellungsnuancen der Geschlechter bald vollends verduftet sein. Die stets sich erneuende und bereichernde Wirklichkeit kombiniert sich daher kaum noch mit den Produkten der Vorstellungskraft, regt nur Denk- und Willenskraft an und wenn diese, wie ich allerdings glaube, beim gegenwärtigen Geschlecht ebenfalls schwach geworden ist, so empfindet dieses den Zustrom der Wirklichkeit wie eine mühsame Aufgabe und kann ihn, wie ein hypertrophisches Herz, kaum mehr bewältigen. Den Grund zu all dem kann ich keineswegs in dem bekannten „Jagen nach Gewinn und Genuß" erkennen; denn erstens halte ich dies Jagen für kein Spezifikum des jetzigen Geschlechts[1]), und zweitens hat sich zu andern Zeiten und bei vollsaftigeren Generationen

[1]) Den „Realismus" hat auch nicht erst die Gegenwart entdeckt; die großen Humoristen aller Zeiten haben die Versenkung ins Kleine, Niedrige, Häßliche, Widersinnige auch gekannt und geübt, aber sie wußten, daß man's — um im Bilde zu bleiben — ins Sonnenlicht halten muß, gerade um's zu sehen, „wie es ist"; weil nun einmal die wenigsten Objekte im eigenen Licht erkennbar sind, außer wenn man sie anzündet und sich selbst zerstören läßt.

hiemit eine religiös wie anderweitig sehr lebendige Vorstellungskraft verbunden. Man fühlt es auch neuerdings, daß es gerade hier fehlt und wendet sich wieder an die Phantasie, die man aber so wenig mehr kennt, daß man ihr, namentlich auf dem Gebiet der Kunst, gleichsam Preisaufgaben stellt, wie etwa der Erfindungskraft zur Ausfüllung von Lücken der Elektrotechnik. — Auf das religiöse Gebiet angewendet, handelt es sich recht eigentlich um eine Glaubensschwäche d. h. Ohnmacht, die Wirklichkeit im Sinne eines auf mich gerichteten planmäßigen Willens zu deuten, die nicht durch einen Appell an den Willen überwunden werden kann, sogar wenn unser Geschlecht ein stärkeres Maß hievon besäße, sondern nur durch neues Sichaufschließen der Wirklichkeit, das Eintreten deutsamer, „erwecklicher" Ereignisse. Daß auch die spezifisch religiös Angeregten sich dessen bewußt sind, zeigt sich an der unter ihnen weitverbreiteten eschatologisch-apokalyptischen Stimmung, aus ihrem Bestreben, die Strömungen der Gegenwart als „Zeichen der Zeit" zu verwerten; aber auch unter den religiös bloß Bedürftigen wird man eine Sehnsucht nach gegenwärtiger Offenbarung wahrnehmen, die ihnen aus dem ewigen Meinen und Wünschen heraus zum Glauben hülfe. Nun ist freilich im Grund jede Wirklichkeit religiös deutbar, und das ist ja die Aufgabe der eigentlichen Offenbarungsträger, diese Deutung der Wirklichkeit den religiös Bedürftigen zu vermitteln, diese mit ihren, der Propheten, Augen sehen zu lehren; auch ist keineswegs ausgeschlossen, sondern durch neuere Erfahrungen nahe gelegt, daß dies eigentümliche Ueberspringen der kraftvollen Ueberzeugung von einem spezifisch-religiös Veranlagten auf seine Hörer, und hier wieder von einem zum andern, also was man Massenerweckung nennt, auch vermittelst des bisherigen christlichen Vorstellungskreises und auch in der gegenwärtigen Welt noch möglich ist. Aber dennoch wird man merken, daß solche Erweckung — abgesehen von ihrem Bestand — kaum weit über die Grenzen der bereits religiös Angeregten hinausreicht und gewöhnlich gerade diejenigen nicht miterfaßt, die zwar auch, wenn sie aus dem Getümmel zu sich selbst kommen, „sich nach Offenbarung sehnen", denen aber die Antwort, die sie aus dem N. T. oder seinen

predigenden Auslegern gewinnen, nur ein Ferment des Zweifelns und Grübelns mehr ist, weil es eben nicht die Antwort auf die Frage ist, durch welche sie am meisten herumgetrieben werden. Im Evangelium, in seiner Verkündigung innerhalb der evangelischen Kirche wenigstens dreht sich alles um die Vergebung der Sünden; die Schuld ist die Last, wovon Christus zuerst und vor allem erlöst; die Versöhnung bestimmt also hier den Charakter der Erlösung. Auch der moderne Mensch will erlöst sein, aber nicht das Schuldgefühl ist es, was ihn drückt, sondern, wenn er auch die Trostlosigkeit, Oede und Nichtigkeit eines vorstellungsarmen Innenlebens in einer bedeutungslosen Welt empfindet, so ist es eben diese Verstellungsarmut und Bedeutungslosigkeit, was er anders wünscht, was er aber nicht als seine Schuld empfinden kann, worüber ihm daher weder die Mahnung zur Buße, noch der Trost der Sündenvergebung weghilft. In einer Zeit, wo der Mensch sich verantwortlich fühlt, weil er an die Kraft glaubt, trotz den „Verhältnissen" etwas auszurichten, wo ihm öffentliche und private Ereignisse von Jugend auf den „Finger Gottes" bedeuten: da beherrscht die Reihe Schuld — Strafe — Vergebung das religiöse Vorstellungsleben. Wenn aber der Gang der Wirklichkeit und nicht zum wenigsten das eigene Seelengetriebe vor allem als „Verhängnis" empfunden wird, wenn auch die Genußsucht nicht als trotzige Ueberkraft, sondern als Nichtlassenkönnen sich giebt: da ists viel weniger die Gewissensruhe des „Gläubigen", der in immer erneuten Kämpfen sich die Gewißheit der Sündenvergebung erringt, als der Seelenfriede, die Gelüst- und Bedürfnislosigkeit des „Heiligen", was dem umgetriebenen Weltmenschen an der Religion beneidenswert erscheint; kein Wunder, daß er so gern zu den indischen Erlösungsreligionen hinüberschielt[1]). — Aber Willensschwäche, Erlösungssehnsucht im Zeitalter des „Uebermenschen"! Jawohl, eben weil sie sich mit ihrem verkrüppelten Wuchs so seltsam ausnehmen, wenn sie sich

[1]) Man braucht modernen Theorien über den Ursprung des Verbrechens nicht zuzustimmen, und wird doch zugeben müssen, daß der Typus des heutigen Verbrechers die Degeneration ist; trotz der Graßheit und Raffiniertheit mancher Thaten dennoch die Willensschwäche; er erinnert an das blaßblütige Gewürm, das in lichtlosen Höhlen aufwächst.

an einer, wenigstens in Gedanke und Wort genialen, Willenskraft emporzuranken suchen, oder wenn sie vor einem Mann genialer Thatkraft anbetend herumkriechen, offenbaren sie ja recht deutlich das Bewußtsein ihrer eigenen Impotenz. — Auch die mannigfache Kombination, welche das Sektentum unsrer Tage mit medizinischen, hygienischen, diätetischen, asketischen Ideen eingeht, stehe ich nicht an, in diesem Sinn zu deuten, daß man weniger eine Versöhnung mit den Uebeln und der Last des Daseins als eine Erlösung von denselben anstrebt, und ebenso die fast andächtige Inbrunst, womit religiös Gleichgiltige unter peinlichen Entsagungen sich gewissen Heilsystemen hingeben, als ob sich durch solche Lehren und ihre Befolgung wirklich neue Geheimnisse des Weltgrunds öffneten.

Wenn dies richtig ist, so scheint der Katholicismus größere Aussicht zu haben, die der Kirche Entfremdeten und doch religiös Bedürftigen für sich zu gewinnen. Rühmt er sich doch einer fortgehenden Offenbarung, hat ein unfehlbares Organ dafür und kann, wo es nötig wird, stets für ein kirchlich approbiertes Wunder auch in der Gegenwart sorgen. Und zweitens hat er in seiner Lehre und Geschichte Anweisung und Beispiele eben zu jener asketischen Erlösungsreligion, deren das Zeitalter zu bedürfen scheint. Aber ich glaube doch nicht, daß eine religiöse Erweckung in diesem Sinn gerade der katholischen Kirche zu gute käme. Denn ihr Einfluß auf die Masse wenigstens beruht doch viel mehr auf dem Momente Schuld — Strafe — Vergebung, auf der Handhabung der Binde- und Löseschlüssel als auf dem andern: Uebel — Erlösung. Auch zeigt ihre eigene Geschichte, daß, sobald das asketische Element um sich griff, sogleich auch Emanzipation von der Kirche versucht wurde; begreiflich, da, wer sich selbst erlösen kann, keiner Autorität mehr bedarf. Ebenso ist die fortgehende Offenbarung ihr selbst gefährlich, da sie ängstlich darüber wachen muß, daß dieselbe nicht mit früherer, anerkannter Offenbarung in Widerstreit komme; hat sie eine reichere Offenbarungsgeschichte als die evangelische, sofern sie die Offenbarung nicht auf die heilige Schrift beschränkt, so ist sie dafür um so verwundbarer an so vielen Lücken und Blößen ihrer Tradition. Und auch hier gilts: ein Aufschwung religiösen Glaubens kann zwar die Geschichtsbetrach-

tung und -Deutung, nicht aber die Geschichte selbst ändern; den Einfluß des Papsttums z. B. verschieden werten, nicht aber Fragwürdigkeiten wie den Episkopat Petri oder die konstantinische Schenkung zu Thatsachen erheben. Es ist übel, wenn die Geschichte, deren konstatierbare Thatsächlichkeit unwiderbringlich dahin ist, streiten will gegen die Gegenwart, die, sie mag sonst sein wie sie will, mich wenigstens mit unbezweifelbarer Wirklichkeit versorgt. Vollends für eine Verkennung der Sachlage halte ich es, in der strammen Verfassung der katholischen Kirche deren Bestand und Werbekraft zu sehen. Die Kraft des Bestands noch eher; gewiß ist es heimlicher und gemütlicher in einem altehrwürdigen Haus, trotz Ratten und Fledermäusen, zu wohnen, als in den ach! so uniformen Einzelhäuschen Egidy'scher und anderweitiger Manufaktur — „klein aber mein" „mit allen der Hygiene der Jetztzeit entsprechenden Einrichtungen". Aber daß die Masse in der katholischen Kirche solches Joch geduldiger trägt als je, daß vielleicht auch die Masse der evangelischen Kirche — wenn nur der Name gewahrt bliebe — solches Joch sich auflegen ließe: das zeugt von der religiösen Leere, die der Schwere des Bestehenden kein Eigengewicht entgegenzustimmen vermag; und nur religiöse Indolenz und Charakterlosigkeit ists, daß sie sich so brav über ihre Köpfe weg regieren lassen. Vollends was die Werbekraft solcher Verfassungszustände anbelangt, so ist in den Kreisen, welche religiös bedürftig und angeregt, sich doch der offiziellen Kirche fern halten, wiederum vielleicht nie die Ueberzeugung kräftiger verbreitet gewesen, daß alles Kirchenrecht vom Teufel sei, und ich kann den Eindruck nicht los werden, daß, wenn man sich so eifrig um des „Volkes" willen um kirchliche Verfassungsformen streitet, man dabei immer, bewußt oder unbewußt, offen oder verschwiegen, zugleich eine Erhaltung oder Veränderung seines politischen Zustands mitbeabsichtigt. So sollen denn kirchliche Verfassungsformen auf ein Volk, ein Land, oder auch Ländchen zugeschnitten werden, um „das religiöse Leben zu heben"; und doch wird sicherlich eine neue religiöse Bewegung innerhalb unserer Kulturwelt international sein, so gewiß als die Denkungsart und geistige Lage der einzelnen Gesellschaftsschichten in den maßgebenden Kulturländern überein-

stimmt, und so gewiß, als nicht der Unterschied, sondern gerade die Gleichartigkeit der Sinnesart und Tendenzen unter den Völkern die gegenwärtige politisch-nationale Spannung verursacht.

Ueber die Anempfehlung reicherer Kultusformen auch für die evangelische Kirche, weil darauf die größere Anhänglichkeit der katholischen Massen an ihre Kirche beruhe, und weil sichtbare Riten unmittelbarer wirkten und Wirklichkeit verbürgten als das leiblose Wort — können wir uns kurz fassen. Es mag so sein oder nicht, jedenfalls ist Kultus Korrelat von Tradition und Sitte, kann darum nicht von heut auf morgen und nicht durch Konsistorien oder Synoden in der Gemeinde eingeführt und heimisch werden. Wer einigermaßen geschulte historisch-ästhetische Anschauungs- und Einbildungskraft besitzt, kann wohl in, ihm von Haus aus fremde, Kultusformen sich hineinempfinden oder -empfindeln; er erlebt dann aber sozusagen andere Menschen und ihre Frömmigkeit, sie selbst aber erleben Gott. — Eben weil der symbolische Wert der Kultusformen und -gegenstände mit ihrem ästhetischen Wert nichts zu thun hat, ist es vollends vergeblich, von einem Aufschwung der religiösen Kunst Belebung der religiösen Vorstellungskraft zu hoffen. Blüte der religiösen Kunst war allemal Symptom des erwachenden Kunstgeists überhaupt, nicht spezifisch religiöser Erweckung; und überhaupt gehört auch die Kunst mit Wissenschaft und Technik zusammen zu den Potenzen, welche den Menschen an Gottes Seite bringen, nicht ihn Gott gegenüberstellen. Vollends seitdem die bildende Kunst nicht mehr Objekte, sondern nur Subjekte der Frömmigkeit darzustellen sich getraut; und die Musik kann zwar religiöse Gefühle geben, mindestens so stark wie ein Wort oder ein Ereignis dies vermöchten, aber keinen Zweck, keine Bedeutung der Wirklichkeit, keinen Willen; sie erweitert mein Leben ins Unendliche, führt mich aber doch nicht über dies Leben hinaus; in ihr fühle ich mein göttliches Ich, nicht Gott.

Ebenso bedarf wohl die Behauptung, durch Kombination mit sozialen Bestrebungen könne das Christentum die Massen zurückgewinnen, keiner ausführlichen Widerlegung mehr; denn es hat sich bereits in dieser Strömung eine rasche Scheidung und Richtungsänderung vollzogen. Eine Scheidung zwischen denen,

welche soziale Hilfeleistung zu einem direkten Vehikel für religiöse Einwirkung verwenden wollen und denen, welche soziale Hebung, indirekt, als notwendige Vorbedingung der Christianisierung betrachten, da man einen erst zum Menschen machen müsse, ehe er zum Christen werden könne. Was die erste Tendenz betrifft, so ist „brüderliche Liebe“ ein religiöses Darstellungsmittel eben nur unter „Brüdern“ d. h. innerhalb eines gemeinsamen Vorstellungskreises. Die christliche Liebesthätigkeit, vollends in ihrer modernen, geschäftlich-organisierten, unpersönlichen Form aber vermag in den religiös entfremdeten Massen höchstens die übelwollende Kritik gegen Christentum und Kirche einigermaßen abzustumpfen, nicht aber ihre verarmte religiöse Vorstellungskraft zu beleben; in ihrem fast zwangsweis trivialen Gedanken- und Gefühlsleben erscheint ihnen christliche Armenpflege u. dgl. eben nur als wirtschaftliche Größe, die ihnen nichts Göttliches bedeutet; höchstens radikale Selbstentäußerung im Sinne von Mk. 10, 21 könnte ihnen die Ahnung von etwas Uebermenschlichem erwecken. Eine Richtungsänderung aber ist namentlich in der zweiten Strömung eingetreten, indem sie sich naturgemäß mit andern Tendenzen vereinigte, welche ebenfalls darauf ausgehen, den Menschen zum „Menschen“ zu machen, weil er so wirtschaftlich oder politisch besser brauchbar ist, oder weil ihnen „Menschsein“ einfach als Selbstzweck gilt. Bei dieser Allianz werden nun, ebenso naturgemäß, die spezifisch christlichen Vertreter sozialer Forderungen ganz sacht ins Hintertreffen gestellt. Denn, wie die Welt einmal ist, scheinen diese Forderungen viel fester begründet und haben viel mehr Aussicht auf Durchführung, wenn man nachweisen kann, daß die soziale und humane Hebung der untern Klassen zugleich nationales Interesse ist, und wiederum, daß das nationale Interesse eines jeglichen Volkszugehörigen eigentlichstes wirtschaftliches Interesse ist, wobei dann freilich der ganze Vorstellungs- und Gefühlsnimbus verflattert, der diese Forderungen umwob, als sie noch im Namen der „Religion der Liebe“ erhoben wurden [1]).

[1]) Der Grundsatz dürfte in der Theologie überhaupt noch viel mehr beherzigt werden: nichts durch religiöse Deutung der Gegebenheit feststellen oder begründen zu wollen, was sich durch Verstandesbearbeitung ebenso gut feststellen und begründen läßt; sonst setzt sie sich selbst dem Schein der Ueberflüssigkeit aus.

Ferner ist „Mensch“ allmählich ein ziemlich anspruchsvoller Titel; wer im Namen des Christentums allen Volksgenossen zu wirtschaftlichem Menschentum verhelfen will, muß ihnen, ebenfalls im Namen des Christentums, zu all den Ansprüchen verhelfen, die der „Mensch“ sonst noch stellen darf; daher die beginnende Kombination der christlich-sozialen Bewegung mit Volksbildungs- und Frauenemancipationsbestrebungen. Der Fehler liegt im Ansatz; anstatt: um Christ zu sein, muß ich vorher Mensch sein, kann ich ebensogut sagen: um Mensch zu sein, muß ich Christ sein. Das ist ja gewiß auch die Ueberzeugung aller christlich-sozial Gesinnten; aber um es ihren in humanitate mitstrebenden, religiös aber gleichgiltigen Verbündeten klar zu machen, müßten sie die religiös-christliche Weltbetrachtung mit den Bedürfnissen und Errungenschaften der Humanität in ein Weltbild zusammenzuarbeiten im Stande sein, und jene müßten zugleich willig und fähig sein, diese Arbeit mitzumachen; kurz, es müßte das Problem gelöst sein, dessen gegenwärtige Lösbarkeit wir eben untersuchen.

Aber liegen denn nicht Lösungsversuche genug vor, aus alter und neuer Zeit, in „christlicher Philosophie“, „spekulativer Theologie“, und „Apologetik“? Was die letztere betrifft, so ist sie eine bloße Unterabteilung der Theologie und zwar nach deren pädagogischer Seite, geht ihrem Begriff nach nicht darauf aus, der Gemeinde Fernstehende für christliche Ueberzeugung zu gewinnen, sondern das Gemeindebewußtsein vor Verwirrung durch gegnerische Einwürfe zu bewahren; muß, wie alle Pädagogik, ad hominem argumentieren, nach verschiedenen Seiten Front machen, muß ihren Begriffen zugleich die Färbung modernen Denkens und traditioneller Gemeindevorstellungen geben; und kann daher nie sich um einen einheitlichen Mittelpunkt als System gruppieren. — Die Philosophie ihrerseits hingegen ist System, oder sie ist gar nichts. Daß diese Tendenz zur Einheit nur ein mißverstandener religiöser Trieb sei und deshalb auch nur durch die spezifisch religiöse Weltbetrachtung befriedigt werden könne, vermag ich nicht einzusehen. Allerdings ist es auch ein religiöses Interesse, daß alles Weltgeschehen nur aus einem Willen deutbar sei; und allerdings würde ein Denken, welches die Religion ignorierte, es zu keiner Einheit bringen; aber andererseits hat auch die Anschauung ein Interesse

daran, die Welt als Ganzes zu erleben, der Verstand, einen archimedischen Punkt, eine einheitliche Weltformel zu finden, womit er das Universum berechnen und beherrschen kann; und wie eine letzte Einheit der vernunftmäßigen Bewußtordnung wesentlich ist, haben wir oft betont, ebenso daß diese Einheit durch Religion für sich allein auch nicht geschaffen werden kann: denn wenn es auch gelänge, den gesamten Weltinhalt religiös zu deuten, so blieben doch immer noch die anderweitigen Funktionen des Subjekts übrig, die sich nicht direkt unter religiöse Begriffe und Zwecke bringen lassen. — Die Philosophie kann sich entweder begnügen, indem sie Erforschung und Erklärung der Welt andern Wissenschaften überläßt, „Wissenschaftslehre", „Wissen von dem Wissen" zu sein, die Methoden der Einzelwissenschaften zu zergliedern, zu vergleichen und auf ihren Gewißheitswert zu prüfen; dann ist sie wesentlich Logik und Erkenntnislehre. Oder sie kann von sich aus auf Welterklärung ausgehen, indem sie zu einem einheitlichen Weltgrund oder zu einem einheitlichen Weltzweck zu gelangen sucht. Das erste Streben charakterisiert die Metaphysik, das zweite die Ethik[1]. Eine Entscheidung zwischen beiden Methoden der Welterklärung könnte man, wie Fichte die zwischen Dogmatismus und Idealismus, zur Willenssache machen; doch entscheidet für die zweite auch der Vernunftgrund, daß zwar Grund aus Zweck, nicht aber Zweck aus Grund erklärbar ist, daß ein letzter Zweck nicht, wie ein letzter Grund, immer noch etwas zu fragen übrig läßt. — In „christlicher Philosophie" wie auch „spekulativer Theologie"[2]) machen sich diese beiden Richtungen ebenfalls geltend; bis jetzt hat übrigens die erste, dogmatistische vorgewogen; meist suchte man den Inhalt der Offenbarungsreligion so zu fassen, daß sich gewisse Dogmen als Ergebnisse philosophischer Deduktion

[1]) Weiteres darüber s. in meiner „Ethik".

[2]) Die unter sich übrigens sich mehr nach ihrem Beiwort „christlich" oder „spekulativ" von einander abheben, als nach dem Grundwort „Philosophie" oder „Theologie". Gemeiniglich pflegt eher die „christliche Philosophie", von philosophischen Problemen anhebend, zu ganz spezifisch dogmatischen Folgerungen zu kommen; während die spekulative Theologie von der historischen Religion ausgehend, deren Begriffe in philosophischem Interesse zu verallgemeinern und umzuarbeiten genötigt ist.

erwiesen, oder daß sie sich zur Einreihung in ein allgemeines Wissenssystem eigneten. Der andere Weg wäre, auf die Funktion bei Glaube — Offenbarung = Religion zu achten, und den spezifisch christlichen höchsten Zweck als höchsten Zweck für alle übrigen Funktionen zu erweisen. Es wäre natürlich Selbsttäuschung, wenn Theologen oder Philosophen meinten, durch solche Kombinationen der Gemeinde, oder auch nur dem Einzelnen, die Gegebenheit der Offenbarung, die eigentlich religiöse Erfahrung ersetzen zu können; manchmal wird von ihnen „Religion" genannt, was zwar etwas durchaus Berechtigtes und Notwendiges, aber eben nicht Religion ist; und wenn das traditionelle Dogma allerdings schon deshalb einer Umarbeitung bedürftig ist, weil es nicht bloß Bestandteil einer religiösen, sondern einstmals vernunftmäßigen Gesamtweltanschauung ist, wenn es ferner nicht blos intellektuell, sondern auch religiös betrachtet das Bedürfnis weiter Kreise nicht mehr befriedigt (s. S. 40 f.) so kann es eben, so weit es religiösen Ursprungs ist, auch nur durch neue Offenbarung ersetzt werden. Aber auf der andern Seite ist es ungerecht, wenn die Vertreter der christlichen Tradition, auch der rational-dogmatischen Fassung derselben, bei den „spekulativen" oder „liberalen" Theologen die zu Grund liegende religiöse Erfahrung verkennen; wohl darf die Gemeinde verlangen, daß ihr, die durch Tradition und Cultus zur Einheit verbunden wird, nicht durch wissenschaftliches Interesse, die religiöse Anregung in Predigt, Seelsorge und Jugendunterricht in einer Form geboten wird, die ohne ungewohnte Vernunftanstrengung sich aneignen läßt; aber von den berufsmäßigen Vertretern der Wissenschaft vom Christentum in der Gemeinde könnte man auch verlangen, daß sie im Stande wären, den Abstraktions- und Kombinationsprozeß mitzudenken, wie er bei Verbindung der theologischen Wissenschaft mit den übrigen Wissenschaften unerläßlich ist. Meist aber wird es nicht Schwäche des religiösen Interesses beim „liberalen" Theologen, sondern Stumpfheit des spekulativen Organs bei den Vertretern der theologischen Tradition sein, wodurch die Verständigung unmöglich wird.

Ist übrigens unsere Voraussetzung richtig, ist Willensschwäche, d. h. das Fehlen eines bewußtgewollten und zugleich deutlich ge-



gebenen Zwecks, wodurch der Gemeinwille stetig angezogen wird, der Hauptmangel unserer Generation, so hat auch Glaubensschwäche und Vernunftschwäche eben hierin die gemeinsame Wurzel. Und zwar muß zuerst der ersten, durch Geschehnisse oder Persönlichkeiten, deren Offenbarungsbedeutung weitern Kreisen sich aufdrängt, abgeholfen sein, damit auch die Vernunftarbeit, in Erweiterung solcher Offenbarung zu einer Gesamtweltanschauung, kräftigen Anstoß erhalte. Wie die Geschichte zeigt, pflegen Perioden religiösen und spekulativen Aufschwungs nicht zusammenzufallen, hingegen dieser auf jenen zu folgen; wenn sich dann die Spekulation in Ausbeutung der neuen religiösen Vorstellungen erschöpft hat, tritt ein Gefühl der Leere ein, nach Hegel's Wort: „wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, so ist eine Gestalt des Lebens alt geworden; die Eule der Minerva beginnt erst mit anbrechender Dämmerung ihren Flug". — Aber ist es denn wirklich notwendig, nach so unmethodischen, außerordentlichen Hilfsmitteln auszuschauen? Wächst nicht ein Geschlecht auf, dem man beibringen kann, was dem gegenwärtigen mangelt, nämlich einen starken Willen? Und haben wir nicht eine Erziehungswissenschaft in üppigem Flor, die uns täglich eben diese großen Neuigkeiten kund thut: daß wer die Jugend hat, die Zukunft habe; daß man nicht bloß den Verstand, sondern vor Allem den Willen bilden, nicht für die Schule sondern fürs Leben erziehen müsse? Ganz recht; wer die Jugend hat, hat die Zukunft; aber wer hat die Jugend? Das gegenwärtige Geschlecht. So lang diesem kein neues Licht aufgegangen ist, sich keine Männer und Kreise finden, die von einem über die gegenwärtigen Zwecke hinausragenden Zweck mit überwältigender Macht ergriffen sind, werden sie auch kein neues Geschlecht erziehen. Jesus hat die Kinder zu sich gerufen; aber mitten in der gegenwärtigen γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλίς mußte er die Felsen suchen, worauf er seine Kirche gründen konnte; Fichte erwartete Alles von der kommenden Generation, aber nicht diese, sondern das verloren gegebene Geschlecht, zu dem er redete, hat die Befreiungskriege ausgefochten. Der Knabe erlebe einmal selbst ein Stück ergreifender Geschichte und er wird eine Gesinnung entwickeln, wie sie aller „Gesinnungsunterricht" in moralischer Er-

zählung, patriotisch beleuchteter Weltgeschichte, methodisch ausgelegter biblischer Geschichte ihm nicht geben kann; er sehe einen Mann, vor dessen Geistes- und Willenskraft er sich beugt, seinerseits vor Gott sich beugen, und er wird unwillkürlich mitthun, ohne daß man ihm erst zulängliche theoretische Beweise liefert, daß er dazu verpflichtet sei. Vollends schief ist die Gegenüberstellung von Verstandes- und Willensbildung; Verstandesbildung ist eo ipso Willensbildung, sofern der Wille der Träger der Verstandesthätigkeit ist; und ebenso verhält es sich mit der Vernunftbildung. Die aber diesen Gegensatz betonen, suchen doch wieder durch „Intellektualismus" und zwar schlimmster Art ihr Ziel der Willensbildung zu erreichen, indem sie durch Auswahl des Stoffes, den sie der Verstandes- und Vernunftfunktion darbieten, auf den Willen einzuwirken meinen. Aber ob ich über grammatische, oder mathematische, oder moralische, oder biblische Sujets reflektiere und raisonniere, ist immer die gleiche theoretische Thätigkeit, die in ein und demselben Verhältnis zum Willen steht; und die Warnung vor Uebung der Abstraktion in den Schulen, mit der ungeheuerlichen Begründung, daß abstraktes Denken den Willen schwäche, ist, mit einem Kantschen Ausdruck, bloße Misologie auf Grundsätze gebracht, ist nicht Mittel gegen die Willensschwäche unserer Zeit, sondern selbst Ausfluß derselben. Es wird ja unserem, durch allzutiefes Denken in seiner Willenskraft gefährdeten Geschlecht dafür wieder aufgeholfen durch die Empfehlung von Leibesübungen, die freilich mit Weisheit d. h. Temperaturmessung und Pulszählung vorgenommen werden sollen; und man hat nicht nötig, wie in früherer Zeit, die Warnung vor Liederlichkeit bei der Jugend auf blinden Aberglauben oder bewußtloses Herkommen zu gründen, sondern kann schon den Kindern in der Schule vermittelst Anatomie und Physiologie exakt beweisen, daß und warum „Alkohol- und Sexualexcesse" vom Uebel sind und unser kostbares Leben verkürzen. Ein Geschlecht von Medizinern hat ein Geschlecht von Hypochondern hervorgebracht, und dieses wieder ein Geschlecht von Neurasthenikern

mox daturis
Progeniem vitiosiorem.



Diese Anführung und Abschätzung der Momente, welche ich als Anzeichen von Willensschwäche in der gegenwärtigen Generation deute, sowie der Faktoren, welche als Gegenmittel dafür gepriesen und verwertet werden, sollte zur Veranschaulichung der Thesen dienen:

Erstens: daß, wo Glaubens- und Vernunftschwäche, Leblosigkeit des religiösen Vorstellens und Mutlosigkeit des spekulativen Denkens beieinander sich findet, die gemeinsame Wurzel hiefür Willensschwäche ist.

Zweitens: daß dieser Willensschwäche nicht aufzuhelfen ist durch Selbstzumutung und Selbstübung, so wenig als ein von Arbeit Uebermüdeter durch Turnübungen und Sport gekräftigt wird; auch nicht durch Einwirkung gleichgearteter Willen: der Umgebung, des Volks, der „Menschheit“, eben weil auch hier nirgends das Zentrum zu entdecken ist, von wo ein starker Zweck mit überwältigender Kraft sich ausbreiten könnte; sondern nur nur durch eine Offenbarung, welche vermöge einer religiös genialen Persönlichkeit, oder vermöge eines Ereignisses von durchschlagender religiöser Deutbarkeit ein solches Zentrum schafft, einem Kreis innerhalb dieses Geschlechtes einen starken Zweck, und damit die Expansionskraft nach Außen gibt, durch Anspannung des Willens aber auch die gesamte Kette der Funktionen (worunter die Vernunft) in Bewegung setzt, deren gemeinsamer Träger er ist.

Zur Abwehr von Mißverständnissen füge ich noch bei

1) daß ich keineswegs annehme: wenn der Wille der gegenwärtigen, kirchlichen oder kulturellen, Generation nur stärker wäre, wäre auch ihr Glaube stärker; nicht der Wille schafft den Zweck, sondern der Zweck den Willen, nicht der Wille bringt Glauben hervor, sondern Offenbarung erzeugt Glauben, wodurch der Wille Ziel und Kraft bekommt. Ebensowenig mache ich es dem Vernunftdenken zum Vorwurf, daß es sich nicht am eigenen Zopf in in die Höhe ziehen kann; damit die Baumeister würdige Gebäude bauen können, müssen ihnen von ihren Zeitgenossen würdige Aufträge gegeben werden.

2) Von einer neuen Offenbarung erwarte ich nicht einen neuen Zweck, wie er bisher im Christentum nicht gegeben gewesen

wäre; vielmehr halte ich den Inhalt des höchsten Zwecks im Christentum (vgl. S. 280) für unüberbietbar. — Aber ich erwarte davon den überwältigenden Eindruck von der Wirklichkeit dieses Zwecks, was eben der gegenwärtigen Generation am nötigsten thut. — Jede neue Bewegung innerhalb einer bestehenden Religion bringt allerdings eine Verschiebung des Gewichts, eine Veränderung der Färbung ihrer verschiedenen Vorstellungsinhalte mit sich; aber auch dies möchte ich nicht so verstanden wissen, als ob nun die neue Entwicklung gerade dem S. 304 geschilderten Erlösungsbedürfnis entgegen kommen müsse. Es ist z. B. auch denkbar, daß die im christologischen Dogma wie in der Ethik der alten Kirche wirksame Idee der θεοποίησις sich wiederbelebt [1]); ja sobald der Wille nur wieder durch ein festes Ziel gekräftigt ist, wird er sich auch wieder verantwortlich, schuldbar, versöhnungsbedürftig fühlen. Ueber den Umfang, in welchem die Erneuerung über die kleineren, spezifisch religiös angeregten Kreise hinausgreifen wird, sind auch nur Vermutungen möglich; das läßt sich ja nie erwarten, daß alle zum gleichen Kulturkreis gehörigen Individuen mit einbezogen werden; und daß bei manchen, welche wirklich mitergriffen werden, die Anregung weniger auf dem rein religiösen Gebiet, als in ihrer Verstandes- und Vernunftthätigkeit zur Erscheinung kommen wird, muß man sich von dem S. 300 geschilderten umfassenden Standpunkt aus eben gefallen lassen. —

Daß die Einheit der Weltanschauung nur durch Arbeit eines vernunftmäßig denkenden Willens hergestellt, daß dieser Wille aber nur durch einen offenbarungsmäßig gegebenen Zweck in Bewegung gesetzt werden kann, glaube ich hiemit, wenn nicht streng bewiesen [2]), doch anschaulich und plausibel gemacht zu haben.

---

[1]) Die „positive" Theologie der Gegenwart, indem sie das Dogma von der Gottheit Christi eifrig verteidigt, sucht ebendamit den notwendigen Unterschied Christi von uns zu kennzeichnen, während unter den Urhebern des Dogmas die Absicht waltete, dadurch unsere eigene θεοποίησις zu sichern.

[2]) Wozu ich auf meine „Ethik" verweisen muß.

Schuld und Freiheit.

Kritische Bedenken

von

J. Gottschick.

Wir haben allen Anlaß, E. Rolffs dankbar zu sein, daß er in seinem im dritten Heft dieser Zeitschrift erschienenen Aufsatz „Schuld und Freiheit" ein praktisch so wichtiges Problem, das über dem Streit um die dogmatischen Prinzipien und die objektiven Dogmen zurückgetreten war, scharfsinnig und energisch in Angriff genommen hat. Nicht minder wird sich jeder, der in irgendwelcher Form seelsorgerlich auf andere zu wirken hat, der besonderen Art freuen, in der Rolffs das Problem behandelt hat, wenn er statt abstrakter metaphysischer und psychologischer Erwägungen eine Analyse konkreter sittlicher Phänomene bietet, und dabei auf die Vorgänge besonders eingeht, in denen der Christ seine Erlösungsbedürftigkeit und Erlösung erlebt. Indessen wird es mehr als einen Leser geben, der den psychologischen Determinismus, welchen Rolffs vertritt, mit dem Charakter des Christentums als der sittlichen Erlösungsreligion, ja schon mit dem sittlichen Bewußtsein überhaupt, wenigstens auf seinen höheren Stufen, schlechterdings nicht zu vereinen vermag. Als einer von diesen möchte ich hier die hauptsächlichsten Einwände aussprechen, die ich gegen die Darlegungen von Rolffs zu erheben habe.

Wenn ich ihm gegenüber als Anwalt der Willensfreiheit in dem alten Sinne des Auchanderskönnens oder Gekonnthabens auftreten will, so weiß ich mich doch darin völlig mit ihm einver-

standen, daß er von vornherein nur den Willen auf seine Freiheit hin untersucht, der sich innerlich durch ein unbedingtes Sittengesetz verpflichtet fühlt, wenn er als frei in sittlichem Sinn den definiert, der in jedem Fall kann, was er soll, oder fähig ist, den Willen dem innerlich verpflichtenden Gebot gemäß zu bestimmen, S. 190, und wenn er nun fragt, ob das Bewußtsein der Verpflichtung und Verschuldung regelmäßig und notwendig von dem Bewußtsein begleitet ist: „Du kannst, was du sollst", bezw. „du konntest, was du solltest, hast aber nicht gewollt." In der That, bei den Willensakten, die nicht im Lichte des sittlichen Bewußtseins geschehen, sondern in denen sich eine Wahl zwischen verschiedenen Möglichkeiten vollzieht, deren keiner gegenüber sich ein sittliches Gebot oder Verbot fühlbar macht, ist gar kein Anlaß, es zu bezweifeln, daß die Entscheidung analytisch aus der vorhandenen Richtung des Willens sich erklärt und aus ihr völlig begreiflich ist. Das Bewußtsein der Selbständigkeit dieser Entscheidnng, der Unabhängigkeit derselben von einer zwingenden Notwendigkeit besagt nicht mehr, als daß ich die Wahl vollziehe, d. h. daß ich mich im einzelnen Fall auf Grund der Richtung meines Willens auf die allgemeineren Zwecke entscheide, mit denen mein Selbstgefühl als mit den obersten Zwecken meines Lebens spezifisch verknüpft ist, Ich nicht als eine formale, sondern als eine mit konkretem Inhalt ausgestattete Größe. Diese Richtung geht aber, wo die sittliche Verpflichtung sich nicht geltend macht, auf die meiner angeborenen und erworbenen individuellen Art entsprechende Befriedigung natürlicher Triebe. Daß ich hier wähle, hat gar keinen andern Sinn, als daß ich mich frage, welche Möglichkeit diesem meinem bestimmten Ich die homogenste ist, und daß ich der den Vorzug gebe, bei der mir dies am meisten der Fall zu sein scheint.

Am allerwenigsten ist mit dem vulgären Freiheitsbegriff anzufangen, nach dem der freie Wille ein irgendwie von Hause aus in uns vorhandenes einheitliches und allgemeines, inhalt- und richtungsloses Vermögen ursachloser oder willkürlicher Selbstbestimmung, liberum arbitrium indifferentiae sein soll. Derselbe ist ein Gebilde fehlerhafter Abstraktion aus den Fällen spontanen Wählens. Es ist dabei übersehen, daß die Entscheidung nicht grundlos, son-



dern deshalb erfolgt, weil wir von der einen Möglichkeit uns mehr für uns versprechen als von der andern. Es ist ferner dem wirklichen Wollen ein Willensvermögen, das die bloße Möglichkeit wirklichen Wollens sein soll, voraufgeschickt, während doch die Möglichkeit kein reales Attribut des Seins und Geschehens ist, sondern nur durch unser Antecedens und Konsequens vergleichendes Denken dem Antecedens angeheftet wird. Wie dies immer eine ganz bestimmte Beschaffenheit hat, so giebt es auch nur inhaltlich bestimmtes, in einer bestimmten Richtung sich bewegendes Wollen, sei es das einzelne aktuelle, sei es das in Gestalt von bewußten Grundsätzen oder von Gewöhnungen existierende habituelle. Endlich ist fälschlich daraus, daß alle einzelnen Willensakte unter den einen allgemeinen Gattungsbegriff des Wollens fallen, auf eine ihnen zu Grunde liegende reale Einheit, auf ein von Hause aus vorhandenes einheitliches, allgemeines Willensvermögen geschlossen. Thatsächlich aber giebt es von Hause aus eine Mehrheit von nebeneinanderhergehenden Willensvermögen, d. h. von habituellen Strebungen innerhalb der formellen Einheit des Ich. Erst in dem Maße, als die Person einen Zweck als ihren Lebenszweck ergreift und die andern in ihr vorhandenen Tendenzen auf besondere Zwecke entweder in der Unterordnung unter ihn bejaht oder wegen ihres Widerspruchs gegen ihn verneint, oder auch sie teils bejaht, teils verneint, d. h. erst auf einer ziemlich hohen Stufe der Entwickelung kann von einem einheitlichen Willen überhaupt die Rede sein, eben von dem auf jenen Zweck gerichteten, der sich aber immer noch gegen andere im Innenleben wirksame Tendenzen im Kampfe aufrecht zu erhalten hat. Aber auch in praktischer Rücksicht ist das liberum arbitrium indifferentiae wertlos. Denn in dieser rechnen wir ohne allen Zweifel mit dem Willen, der sittliche Beurteilung erfährt, stets als mit einer Größe, die zum Guten oder Bösen immer ein bestimmtes Verhältnis hat und in diesem sehr verschiedene Grade der Intensität oder Kraft besitzen und in der Bethätigung gemäß ihrer Richtung durch Faktoren, die außer ihr gelegen sind, nach Maßgabe ihrer eignen Intensität und der Stärke jener größere oder geringere Hemmungen erfahren kann. In der sittlichen Arbeit an Menschen und im

sittlichen Verkehr mit ihnen rechnen wir mit ihren Fehlern und Lastern einerseits und ihren Tugenden andrerseits, kurz mit ihren Charaktereigenschaften und mit deren größerer oder geringerer Festigkeit. In unsrer Einwirkung auf sie suchen wir gewisse Faktoren ihnen fern zu halten, andere an sie heranzubringen, beides in der Voraussetzung, daß die Entscheidung für das Gute ihnen durch die einen erleichtert, durch die andern erschwert werde. Wir bringen bei der sittlichen Beurteilung der Personen und ihres Verhaltens das Naturell und die frühere Erziehung und die gegenwärtige soziale Umgebung in Anschlag, indem wir der Meinung sind, daß durch das Alles der Wille ungünstig oder günstig beeinflußt werde. Der Wille, der uns hierbei vorschwebt, kann nicht das liberum arbitrium indifferentiae sein. Bei diesem ist jeder Zusammenhang seiner Akte, sei es im Guten, sei es im Bösen, ist jede Beeinflussung von Außen und jede Gradverschiedenheit der Fähigkeit einer solchen zu widerstehen undenkbar. Auch in praktischer sittlicher Rücksicht kann also nur von einem Willen oder einem Wollen die Rede sein, das eine bestimmte Richtung hat und in ihr größere oder geringere Intensität haben kann.

Das letztere gilt nun aber von dem Willen der Person, die sich an ein unbedingtes Sittengesetz gebunden weiß. Vorausgesetzt, daß man das „unbedingt" nicht in dem Sinne meint, in welchem auch jedes beliebige ererbte einzelne Vorurteil, das etwas zu thun oder zu lassen gebietet, unbedingt heißen könnte, weil man keinen Rechtsgrund für es angeben kann und sich doch durch es gebunden fühlt, sondern in dem anderen und tieferen Sinne, der Kant vorschwebte, wenn er von dem unbedingten Gesetz redete. Er hat dabei vor Augen, so sehr dieser Gedanke nachher bei ihm durch den formalen Begriff der zur allgemeinen Gesetzgebung tauglichen Maxime verdeckt wird, daß im Sittengesetz ein Inhalt gebietend an den Willen herantritt, der sich zu der im natürlichen Triebleben angelegten Richtung nicht analytisch, sondern synthetisch verhält, aber nun eine höhere Stufe des persönlichen Lebens zum Ausdruck bringt, die durch ihren Gehalt das spezifische Gefühl sittlicher Verpflichtung hervorruft, in welchem beides unlösbar enthalten ist, sowohl das Gefühl der Bindung durch eine höhere



selbstwertige Norm, wie das der Erhebung auf die Stufe wahren persönlichen Lebens. Denn was dies Gefühl hervorruft, ist nicht die einzelne Norm, die die eine Handlungsweise gebietet und die andere verbietet, sondern der mehr oder minder deutliche, oft freilich mehr geahnte als klar gedachte Gesamtzustand eines persönlichen Lebens, für dessen Verwirklichung die einzelnen Normen nur die Durchschnittsregeln darstellen.

Hierin darf ich wohl auf Rolffs Zustimmung rechnen, da er so schön ausführt, wie das Gefühl sittlicher Verpflichtung in Bezug auf neue Momente des Guten nur aus der Anschauung von persönlichem Leben, in dem dies Gute ausgeprägt ist, ja aus der Berührung mit der Wirklichkeit solchen Lebens erwächst. Von einem durch ein wahrhaft unbedingtes Sittengesetz gebundenen Willen kann man nun behaupten, daß er die Eigenschaften besitzt, die die sittliche Beurteilung am Willen eben so sehr wie irgendwelche Freiheit voraussetzt, eine bestimmte Richtung mit einer der Verringerung und Verstärkung fähigen Intensität. Niemand wird bezweifeln, daß dies von dem Willen gilt, welcher auf das Gute gerichtet ist, welcher das Gute will. Nun aber ist das Gefühl der Verpflichtung durch das unbedingt Gute in dem beschriebenen Sinn nur als ein Grad des Wollens des Guten zu verstehen, freilich als ein Wollen von geringerer Intensität wie das, welches in der bewußten Entschiedenheit für das Gute vorliegt. Es ist eine sich immer mehr durchsetzende Anschauung der neueren Psychologie, daß das Gefühl stets als eine Erscheinung im Gebiet des Wollens verstanden werden muß. Von dem Gefühl der sittlichen Verpflichtung, d. h. von der Ehrfurcht an dem über unser natürliches Sein erhabenen Guten und von der Freude an dem uns auf seine Höhe erhebenden Guten gilt dies jedenfalls; denn im Unterschied von dem Schönen tritt das Gute als eine ausdrückliche Sollicitation unsres Wollens an uns heran, und jenes Doppelgefühl der Ehrfurcht und Freude hinsichtlich seiner ist die das Recht seines Anspruchs bejahende Gegenbewegung auf unsrer Seite. Wie soll sie da anders denn als eine Bewegung des Willens verstanden werden? Die eigentümliche Form, die sie von einem Wollen des Guten höheren Grades unterscheidet, begreift sich dar-

aus, daß die Willensbewegung der niederen Stufe auf das Gute hin von einem Bewußtsein begleitet ist, welches auf der höheren Stufe immer mehr zur bloßen Möglichkeit herabgesetzt wird, nämlich von dem Bewußtsein, daß in mir Strebungen andrer und niedrigerer Richtung wirksam sind, die jenem höheren Willen erst noch untergeordnet werden müssen und dem widerstreben. Der Wille, welcher das unbedingte Soll innerlich anerkennt, und der, für welchen kein Soll mehr gilt, weil das Wollen des Guten ihm zur Natur geworden, sind die Endpunkte derselben Reihe. Jedenfalls wird Rolffs hiergegen keinen Einspruch erheben, da nach seiner Darlegung ja das Gefühl sittlicher Verpflichtung durch ein neues Moment des Ideals immer erst entstehen kann, wenn vorher der Wunsch, ihm zu gleichen, sich schon geregt hat. Aber nicht nur hinsichtlich seines Stärkegrades, sondern auch hinsichtlich des Umfangs, in welchem es bei den Strebungen der Person sich geltend macht, ist das im Gefühl des Sollens sich offenbarende Wollen des Guten eine werdende Größe. Auf einzelnen nebeneinander liegenden Punkten tritt es zuerst auf; erst allmählich kommt es dahin, daß durch Ausbreitung und gegenseitige Verbindung dieser Regungen eines Gefühls des Sollens und durch Zuwachs neuer Regungen an andren Punkten dies Wollen des Guten sich über das ganze Leben der Person erstreckt. Also kann, wenn anders dieser an das Gute gebundene Wille ein freier Wille ist, die Willensfreiheit mit ihren Korrelaten der sittlichen Verantwortlichkeit und Schuld erst allmählich aus der natürlichen Unfreiheit des Begehrens und desjenigen Wollens erwachsen, welches bei aller intellektuellen Freiheit, bei aller Unabhängigkeit von übermächtigen inneren, die Ueberlegung und Wahl ausschließenden Impulsen doch aus dem Trieb nach natürlicher Lebensbefriedigung analytisch abfolgt und somit in der Sache ebenso determiniert oder unfrei ist wie die Triebhandlungen des Kindes.

Nicht so ganz einverstanden kann ich mit der Definition des Schuldgefühls sein, die Rolffs zu Grunde legt. Er definiert es als „das Gefühl vom Unwert der eignen Persönlichkeit, der durch das Ich auf Grund einer Uebertretung des sittlichen Gesetzes als Haß und Verachtung erregender Gegensatz zu

dem Wert der andern Glieder der sittlichen Gemeinschaft festgestellt wird" S. 194.

Hier fehlt zunächst ein Moment, das Rolffs anderswo wohl anerkennt, aber im Grunde nur zu einem Zweck benützt, der eigentlich außerhalb unsrer Frage liegt, das Moment, daß das Schuldgefühl das Gefühl der Strafwürdigkeit ist. Der Begriff der Schuld stammt doch ohne allen Zweifel aus dem Rechtsgebiet. Seine Anwendung auf dem sittlichen Gebiet ist nicht sowohl die Uebertragung auf ein andres Gebiet, sondern eine Erweiterung und Vertiefung. Denn die Differenziierung der ursprünglich ungeschiedenen Gebiete des Rechts und der Sittlichkeit bedeutet eben eine Erweiterung und Vertiefung der sittlichen Anschauung. Nun ist es fraglos, daß Schuld im rechtlichen Sinn Strafwürdigkeit bedeutet. Also muß auch dies das grundlegende Moment des sittlichen Begriffes der Schuld sein, nur daß das Subjekt, dem das Prädikat strafwürdig beigelegt wird, viel weiter reicht als im Rechtsgebiet, daß nämlich im sittlichen Sinn nicht blos sinnenfällige Handlungen als strafwürdig gelten, und daß die Auffassung der Strafe vertieft wird, indem der Schuldige statt sinnlicher Uebel viel weniger handgreifliche Reaktionen der sittlichen Auktoritäten und der sittlichen Gemeinschaft als Strafe empfindet, nämlich jede Verurteilung dessen, wodurch er schuldig ist, indem er jede ausdrückliche Bekundung dieser Verurteilung durch Worte, Geberde, Versagung oder Beschränkung, extensive wie intensive, des Verkehrs als Hemmung des eignen Lebensgefühls empfindet. Es ist ein Verdienst, daß Rolffs am Schuldbewußtsein die Beziehung auf die sittliche Gemeinschaft als etwas Unveräußerliches hervorhebt. Da ist aber eben das grundlegende Moment das Bewußtsein, die Reaktion derselben verdient zu haben. Durch diese grundlegende Identität von Schuld und Strafwürdigkeit bekommt nun aber der Unwert der Persönlichkeit und ihrer Handlungen, den das Urteil „schuldig" konstatiert und den der Schuldige im Schuldgefühl selbst empfindet, eine ganz spezifische Färbung, die mir von Rolffs nicht genügend beachtet zu sein scheint. So starke Ausdrücke er für das im Schuldgefühl sich ausdrückende Bewußtsein des eignen Unwerts braucht, wenn er von Haß und Verachtung redet, es

fehlt bei ihm ein charakteristisches Merkmal dieses Unwerts, den die Andern am Schuldigen und den dieser an sich selbst konstatiert, das Merkmal, daß ihm ein Vorwurf aus dem gemacht wird, woran solcher Unwert haftet. Man kann in der Vergleichung mit Besserem und Schönerem den Unwert von Leistungen und die Häßlichkeit von Eigenschaften oder Bethätigungsweisen einer Person noch so lebhaft empfinden, diese dürftigen künstlerischen Leistungen verachten und diese häßliche Sprache oder diese eckige Manier geradezu hassen — ja der Urheber dieser Leistungen und der Inhaber dieser Eigenschaften kann, wenn er sich mit andern vergleicht, sich in seiner Unzulänglichkeit, seinem Ungeschick, seiner Häßlichkeit selbst hassen und verachten: in dieser Beurteilung und Selbstbeurteilung ist offenbar das Moment des Vorwurfs und Selbstvorwurfs noch nicht enthalten. Dieser spezifische Stachel des Vorwurfs, der im Begriff auch des sittlichen Unwerts an sich noch nicht enthalten ist, darf bei der Analyse der Schuld und des Schuldgefühls nicht übersehen werden. Und vollends gilt das für das Christentum, das ganz darauf angelegt ist, den Druck, welcher durch das Bewußtsein, Gottes Strafe verdient zu haben, verursacht ist, durch die Verbürgung der Verzeihung aufzuheben und bei dem der Charakter des Sittengesetzes als des Ausdruckes des Willens des persönlichen Gottes keinen Zweifel darüber läßt, daß das Schuldbewußtsein das Innewerden des Vorwurfs des persönlichen Gottes bedeutet: du hast Strafe verdient, nicht bloß äußere, sondern den Ausschluß aus meiner Gemeinschaft.

Und damit hängt nun sofort ein zweites zusammen, was an Rolffs Definition des Schuldgefühls zu vermissen ist, und was sich späterhin sehr fühlbar macht, während es in der Definition selbst durch die — nur vorläufige — Beziehung auf die Uebertretung des Sittengesetzes verdeckt wird. Einen Vorwurf kann man bei der Konstatierung eines der Persönlichkeit anhaftenden Unwerts nur erheben, wenn es sich um die vollzogene oder unterlassene eigene That der Persönlichkeit oder um einen Zustand derselben handelt, der die direkte oder indirekte Folge des Vollzugs oder der Unterlassung eigner Thaten ist, oder wenigstens solcher Thaten, die man irgend wie als eigene empfinden, in einem

erweiterten Selbstgefühl sich zurechnen kann. So wird denn auch, wo es sich um den sittlichen Unwert handelt, der dem aktuellen und habituellen Widerspruch mit dem Sittengesetz zukommt, von Schuld und Schuldgefühl, weil von Vorwurf und Selbstvorwurf nur da die Rede sein dürfen, wo wirklich eigene Thaten oder besser Willensakte der Person und deren Folgen in Frage kommen oder mit in Frage kommen.

Damit ist keineswegs ausgeschlossen, was Rolffs mit Recht betont, daß es nicht nur der sittliche Unwert der einzelnen Handlung als solcher, sondern der sittliche Unwert des Subjekts dieser Handlung, der ganzen Persönlichkeit ist, der in der sittlichen Anklage oder im Schuldgefühl konstatiert wird. Muß doch, wenn die Handlung zutreffend sittlich beurteilt werden soll, ihr Motiv und sein Verhältnis zur sittlichen Gesamtrichtung der Persönlichkeit mit vergegenwärtigt werden. Und es ist da immer, freilich nicht die, wohl aber eine habituelle Strebung der Persönlichkeit, aus der heraus es sich begreift, daß der Gedanke der dem Sittengesetz widersprechenden Handlung ihr als wertvoll erscheinen, als Motiv für sie in Frage kommen konnte. Aber nun ergibt sich, und das ist ein sehr wichtiger Punkt, den Rolffs übergangen hat, ein vielfacher Gradunterschied hinsichtlich des Verhältnisses, in welchem die einzelne Uebertretung zur sittlichen Gesamtrichtung der Persönlichkeit steht. Dieselbe Uebertretung kann als Uebereilungssünde bei einem relativ befestigten guten Charakter, der nur einen Augenblick die Wachsamkeit unterlassen hat, als Schwachheitssünde bei einem im Allgemeinen guten, aber noch unbefestigten Charakter, der unter dem Reiz einer starken Versuchung eine Niederlage erlitten hat, als spontane und skrupellose Handlung bei einem bösen Charakter zu Stande kommen. In allen drei Fällen ist es ein habitueller sittlicher Fehler, aus dem die Uebertretung entspringt, und das Schuldgefühl konstatiert demgemäß mit Recht einen Unwert der ganzen Person. Aber in jedem der drei Fälle ist das Verhältnis, in welchem die Handlung zur Gesamtrichtung der Persönlichkeit steht, ein verschiedenes: im ersten Fall hat sie das entfernteste, im zweiten das nächste Verhältnis zu ihr; im dritten Fall ist das Verhältnis ein Mittleres. Darum

ist auch der Unwert der Person, der auf Grund der Uebertretung konstatiert wird, in allen drei Fällen verschieden. Gerade der Ernst der sittlichen Beurteilung, der auch die kleinste Uebertretung nicht leicht nimmt, darf die Abstufung der sittlichen Schuld nicht übersehen: sonst ist Unwahrheit die Folge.

Auf Grund seiner Definitionen von Freiheit und Schuldgefühl führt nun Rolffs drei unter einander zusammenhängende Sätze aus, gegen die und deren Begründung ich Widerspruch erheben muß. Er sagt erstlich, das Freiheitsbewußtsein, welches mit dem Schuldgefühl notwendig verbunden sei, gehe nicht auf die Vergangenheit und bedeute somit nicht das Bewußtsein, man habe anders handeln können als man gehandelt S. 195—209. Sondern, so sagt er zweitens, es gehe auf die Zukunft und sei das Bewußtsein, daß man die Fähigkeit erreichen könne, das Gute um des Guten willen zu thun S. 214—216. Und indem er nun zeigt, durch welche Faktoren dies Postulat für die Zukunft verwirklicht werde, nämlich durch die Berührung mit sittlich hochstehenden Persönlichkeiten, die uns die verpflichtende Kraft des in ihnen verwirklichten Guten fühlbar machen, und die durch die unverdiente Achtung, die ihre Liebe uns entgegenträgt, uns Mut und damit Kraft einflößen, das Gute zu thun, sagt er drittens, das Schuldgefühl sei die Begleiterscheinung nicht nur der Uebertretung des schon erkannten Gesetzes, sondern auch jeden Fortschritts in der sittlichen Erkenntnis, in dem ein neues Moment des sittlichen Gesetzes zum Bewußtsein gelangt, ja es sei geradezu die notwendige Bedingung der sittlichen Entwicklung S. 227—230.

Es wird angezeigt sein, den zweiten und dritten Satz zuerst zu besprechen, da sich in ihnen Rolffs eigene positive Anschauung ausspricht und besonders der zweite dazu bestimmt ist, den Ersatz für den Verlust zu gewähren, den es für Viele bedeutet, wenn die Freiheit für die Vergangenheit geleugnet wird.

Prüfen wir zuerst den letzten der drei Sätze. Rolffs behauptet also, daß wir, wenn bei der Berührung mit einer sittlich uns überragenden Persönlichkeit ein neues „du sollst“ in unser Bewußtsein tritt, wir den früheren Zustand, in welchem wir gegen dies Gebot gleichgiltig gewesen sind, als Schuld empfinden. Un-



vermeidlich werde dadurch unser Eigendünkel niedergeschlagen, d. h. der Wert unserer sittlichen Persönlichkeit herabgesetzt, und die Empfindung hiervon sei höchstens graduell, nicht qualitativ verschieden von der Empfindung des eigenen Unwerts, wie sie die Uebertretung des uns schon bewußten Gesetzes begleite, sei Selbstverachtung. Es wäre das jedenfalls eine Wahrheit von großer Tragweite. Denn er würde etwas, was mir nach der Art, wie Rolffs sich über Jesus ausspricht, nicht seine Meinung zu sein scheint, als unabweisbare Konsequenz nach sich ziehen. Es würde aus ihm folgen, daß auch in Jesu sittlicher Entwicklung mindestens da, wo ihm in der persönlichen Berührung mit dem ihm sich offenbarenden Vater im Himmel ein höheres Ideal aufging, das Schuldgefühl nicht gefehlt habe, ein Gedanke, gegen den freilich immer noch gelten wird, was man gegen Strauß geltend gemacht hat, daß eine solche Erfahrung in Jesu Selbstbewußtsein hätte Narben hinterlassen müssen, um so mehr, als er nichts weniger wie eine hellenische, d. h. mehr ästhetische als ethische Natur war.

Freilich hat Rolffs Recht, wenn er mit Kant sagt: „Das sittliche Gebot kann gar nicht in unser Bewußtsein treten, ohne unsern Eigendünkel niederzuschlagen". Aber es ist nicht von weitem in Kant's Sinne, wenn er daraus Selbstverachtung oder gar Selbstverurteilung herleitet. Nach Kant thut das sittliche Gesetz jenes, indem es uns zum Bewußtsein bringt, worin der wahre Wert der Person besteht, und daß dieser unser jeweiliges Sein immer überragt [1]), was übrigens nicht nur für den Moment des Eintritts des Gesetzes ins Bewußtsein, sondern für seine ganze Existenz im Bewußtsein gilt. Dies Bewußtsein, den wahren Wert der Person noch nicht zu besitzen, sondern immer erst erstreben zu müssen, eventuell die Empfindung der Niederschlagung eines unberechtigten Selbstgefühls, das diesen Wert schon zu be-

[1]) Kritik der prakt. Vernunft, Werke ed. Rosenkranz und Schubert VIII S. 197 „den Eigendünkel schlägt sie (die reine praktische Vernunft) gar nieder, indem alle Ansprüche der Selbstschätzung, die vor der Uebereinstimmung mit dem sittlichen Gesetz vorhergehen, nichtig und ohne alle Befugnis sind, indem eben die Gewißheit einer Gesinnung, die mit diesem Gesetze übereinstimmt, die erste Bedingung alles Werts der Person ist".

sitzen wähnt, ist nicht von weitem Selbstverachtung, Empfindung eines hohen positiven Unwerts, geschweige denn Selbstverurteilung oder das Urteil, daß ich, obwohl ich mir bewußt war, einer sittlichen Anforderung entsprechen zu sollen, durch eigene That es dahin gebracht habe, ihr zu widersprechen. Schon dem Grade nach hat Rolffs, um den Unterschied vom Schuldgefühl zu nivellieren, die Empfindungen übertrieben, die wir angesichts eines unser eignes sittliches Sein überragenden Wertes andrer Personen haben: Demut und Verehrung und Nacheiferung sind keine Selbstverachtung. Und dann macht sich hier der Fehler geltend, den er in der Analyse des Schuldgefühls begangen hat, daß er das für dies konstitutive Moment des Selbstvorwurfes außer Acht gelassen hat. Einen Vorwurf gegen mich selbst kann ich offenbar ob einer noch nicht vorhandenen Uebereinstimmung mit einem Moment des Guten nicht erheben, wenn sich dieses mir noch nicht fühlbar gemacht hatte. Hierdurch aber wird statt eines Gradunterschiedes ein Artunterschied zwischen dem Schuldgefühl ob meiner Vergangenheit und dem Bewußtsein begründet, daß sie hinter dem wahren Ziel der Person noch weit zurücksteht. Der Stachel des Vorwurfs ist etwas Spezifisches, was dem Unlustgefühl ob des bloßen Nochnicht fehlt. Das bewährt sich darin, daß das letztere unter Umständen intensiver sein kann als das erste.

Ich habe den psychologischen Deduktionen von Rolfs andere entgegengesetzt. Aber wie steht es mit den Erfahrungsthatsachen? Es soll gar nicht geleugnet werden, daß es Fälle giebt, in denen die Berührung mit höherstehenden sittlichen Persönlichkeiten mit der Vertiefung und Erweiterung der gefühlsmäßigen sittlichen Erkenntnis zugleich lebhaftes Scham- und Schuldgefühl in Bezug auf die eigene Vergangenheit und die aus ihr erwachsene Gegenwart erweckt. Dann ist eine doppelte Möglichkeit. Entweder kommen den Minderwertigen bei dieser Gelegenheit mit den neuen sittlichen Forderungen auch wieder mancherlei alte, ihnen früher schon bewußt gewesene und nicht ohne ihre Schuld verdunkelte wieder zu lebhaftem Bewußtsein; dann werden wir ihrer Selbstverurteilung Recht geben. Oder aber es ist die hochgradige Reizbarkeit ihres Empfindungsvermögens, die den Stachel des Vorwurfes auch dem

Bewußtsein um das Nochnicht des Neuen hinzufügt; da werden wir ihnen zum Bewußtsein zu bringen suchen, daß ihre Selbstbeurteilung eine verkehrte, nicht einmal sittlich unschädliche ist. Und nun auf der andern Seite; es zeigt doch die Beobachtung von Kindern, denen an dem Verhalten ihrer Eltern, von Schülern aller Art und allen Grades, denen an dem Verhalten ihrer Lehrer und Meister ein neues „du sollst" nicht nur in Hinsicht auf ganze Reihen von Pflichthandlungen, sondern auch auf Eigenschaften der Gesinnung und des Charakters aufgeht, daß jene Personen wohl sich zu Verehrung und Nacheiferung, aber nicht, daß sie sich zum Schuldgefühl angetrieben fühlen. Ein Plato, so lebendig er z. B. im Phädon die Charaktergröße des Sokrates in ihrem Herausragen über die bisherigen Maßstäbe schildert und so ernstlich er seine Schilderung als die eines sittlichen Vorbildes verstanden wissen will, verrät durch nichts, daß die Berührung mit Sokrates ihn das, was wir Schuldgefühl nennen, geweckt habe. Das instruktivste Beispiel ist Paulus. Dieser hat sich selbst und seinen Gemeinden als das Ziel, nach dem zu streben Christenpflicht ist, das Ideal eines überquellenden Reichtums der Liebe, der Abzweckung aller und jeder Lebensregung auf Gottes Ehre, der unerschütterlichen Festigkeit und Kraft eines ganz gottgeheiligten Willens und eines freudigen und geduldigen Gottvertrauens vorgehalten, läßt aber nirgends erkennen, weder daß er selbst Schuldgefühl empfindet, wenn er Phil 3,₈ von sich selbst sagt, daß er es noch nicht ergriffen habe und noch nicht zur Vollendung gelangt sei, ihm aber nachjage, ob er es ergreife, noch, daß er bei seinen Gemeinden Schuldgefühl erwartet, wenn er in seinen Ermahnungen voraussetzt, daß sie die Reize und Widerstände des Fleisches erst noch zu überwinden haben, daß sie noch in Gefahr stehen, müde zu werden im Gutesthun oder zu sorgen und zu murren, daß sie zu jener Unerschöpflichkeit der Liebe erst fortschreiten müssen. Paulus unterscheidet sich an diesem Punkte ganz erheblich von Luther, der darin, daß auch der Christ diese intensive Vollkommenheit des Glaubens und der Liebe immer noch noch nicht erreicht hat, sondern noch im Werden ist, fortdauernde und an

sich schuldbare Sünde des Christen erblickt[1]). Ich habe diesen Unterschied daraus zu erklären gesucht, daß Paulus jenes Ideal erst in seiner ganzen Weite und Tiefe aufging, nachdem er durch den Geist Christi die Befreiung von der Macht derjenigen Sünde erfahren hatte, die ihm das schon vor seiner Bekehrung bei ihm vorhandene Maß des Verständnisses des Gesetzes Gottes aufdeckte, während Luther jenes hohe Ideal schon vor der Erfahrung der Versöhnung und Erlösung als Sinn oder Forderung Gottes aufgegangen war, als er auf dem Wege Rechtens durch eigene Leistungen sich Gottes Huld zu verdienen strebte, und während er deshalb den Abstand seines Seins und Thuns von jenem Ideal, der die Zuversicht, das Erforderliche erreicht zu haben, vereitelte, als strafbare Schuld empfand. Ist diese Erklärung richtig, so haben wir an Paulus ein Beispiel dafür, daß eine christliche Persönlichkeit von ausgeprägter Energie und Feinheit des sittlichen Urteils beim Fortschritt der sittlichen Erkenntnis den Abstand ihres bisherigen Lebens von dem neu aufgegangenen Ziel keineswegs mit Schuldgefühl zu empfinden braucht. Aber auch ohnedem wird Rolffs Behauptung durch dies Beispiel widerlegt. Was es beweist, reicht weiter. Es zeigt, daß das Bewußtsein, das pflichtmäßige Ziel des sittlichen Charakters noch nicht erreicht zu haben, so gewiß es im Vergleich hiermit ein Unlustgefühl in Bezug auf die Gegenwart einschließt, wenn man nach diesem Ziele mit Ernst und Energie und ununterbrochen strebt, doch kein Schuldgefühl zu sein braucht.

Man wird nicht fehl gehen, wenn man den letzten Grund für die von Rolffs vertretene Anschauung in seiner deterministischen Gesamtansicht erblickt. Im Zusammenhang einer solchen ist die Nichtübereinstimmung mit dem Sittengesetz in jedem Falle, gleichviel ob dies schon zum Bewußtsein gelangt war oder nicht, ein notwendiges Ergebnis der Entwickelung, und das sie begleitende Unlustgefühl ist in beiden Fällen eine Bedingung für das Streben nach Ueberwindung des Abstands, unter Umständen ein

[1]) Vgl. zu diesem Punkte, auf den zuerst Ritschl die Aufmerksamkeit gelenkt, den dann Wernle (der Christ und die Sünde bei Paulus 1897) behandelt hat, meinen Aufsatz „Paulinismus und Reformation" in dieser Zeitschrift 1897, besonders S. 414. 415. 421 ff. 438 ff.

Sporn dazu. Die deterministischen Prämissen geben also keinen Anlaß, ja nicht einmal ein Recht dazu, das Unlustgefühl über eine wirkliche Uebertretung und das über die bloße Nochnichterfüllung einer sittlichen Forderung für qualitativ zu verschieden anzusehen.

Wenden wir uns jetzt zu dem andern positiven Satze von Rolffs. Derselbe lautet: „Wir schließen . . . . weil wir uns schuldig fühlen, müssen wir frei werden können . . . Die Freiheit liegt . . in der Zukunft; sie ist ein Postulat des praktischen Glaubens." S. 316.

Die Argumente, mit denen er ihn stützt, erscheinen mir als ganz unzulänglich. Es sind — das ist von vornherein bedenklich — keine Erfahrungsthatsachen, sondern zwei Schlüsse. Der eine lautet: Das Schuldgefühl als der Zustand, in dem uns unser Ich durch seine Minderwertigkeit niederdrückt, ist nicht der normale Zustand. Was uns als normal gilt, muß auch wirklich werden können; also steckt im Schuldgefühl die Ueberzeugung, daß der normale Zustand des Ich, in welchem es mit sich in Einklang ist, weil es kann, was es soll, in der Wirklichkeit erreichbar sein muß. Das ist ein unverkennbarer Trugschluß. Das „wirklich werden können" ist in ihm in doppeltem Sinne genommen. Das eine Mal bedeutet es: was uns als normal gilt, muß überhaupt wirklich werden können. Das zweite Mal: es muß in diesem bestimmten Fall wirklich werden können. Das zweite folgt nicht aus dem ersten und Carlyle's Analogie zwischen der Gesundheit und dem geistigen Leben, die Rolffs beizieht, ist eine Instanz gegen ihn. Wie viel Fälle von Krankheit gibt es nicht, in denen der Gedanke an die Möglichkeit der Genesung objektiv und subjektiv völlig ausgeschlossen ist! Das andere Argument lautet: „sollen wir unter dem Druck des Schuldgefühls nicht verzweifeln, so müssen wir hoffen, daß es einmal eine Zeit geben wird, wo wir können, was wir sollen; also glauben wir es. Das Schuldgefühl drängt uns zu dem Schluß, der treffend von Kant formuliert ist: wir sollen bessere Menschen sein, folglich müssen wir es auch werden können". S. 216. „Wenn wir nicht verzweifeln sollen, so müssen wir hoffen", das ist zweifellos; es ist ja fast ein identischer Satz. Es fragt sich nur, ob wir thun können und darum wirklich thun,

was wir thun müssen, wenn wir nicht verzweifeln sollen. Rolffs selbst erklärt S. 230: „Die erste Bedingung zur Freiheit zu gelangen fehlt: der Mut das Gute zu thun. Der Glaube an die in der Zukunft für uns erreichbare Freiheit ist durch die aus dem Gefühl unseres Unwerts entspringenden Zweifel an unserer sittlichen Kraft gelähmt". Gewiß! Aber wie sollen wir dann im Stande sein uns zu jenem Glauben aufzuschwingen, wenn das Schuldgefühl uns das Vertrauen zu uns selbst raubt, nachdem es, wie Rolffs selbst S. 192 ff. geschildert, uns uns selbst als Gegenstand der Verachtung und des Hasses für alle anderen Glieder der sittlichen Gemeinschaft dargestellt, also auch jede Hoffnung auf Hilfe von Anderen abgeschnitten hat? Darum bedeutet das Schuldgefühl vielmehr, wenigstens wo es in der vollen Intensität auftritt, die gerade Rolffs stets vor Augen hat, das Bewußtsein, die Anwartschaft und die Aussicht auf die Erreichung der sittlichen Bestimmung verwirkt zu haben. Soll der vom Schuldgefühl Gedrückte sich zur Hoffnung aufschwingen, so kann er es nur um den Preis der Abstumpfung der sittlichen Forderung und mit ihm des Schuldgefühls. Gelingt ihm das nicht, so muß er verzweifeln, und er thut es, mag er nun wie Judas handeln, oder, was die Regel ist, das Schuldgefühl so oder so zu übertäuben suchen [1]), — wenn nicht eintritt, was er nicht als Erfüllung eines Postulates, sondern als ein unverhofftes Geschenk empfinden wird, wenn ihm nicht, wie es Rolffs selbst S. 231 schildert, die durch Reinheit und Wahrheit geadelte Liebe charaktervoller Persönlichkeiten eine Achtung entgegenbringt, die er nicht beanspruchen kann und dadurch Vertrauen und mit ihm neuen Mut einflößt. Der Satz Kants aber aus der Religion innerhalb der Grenzen d. r. V., auf den er sich beruft, steht in einem Gedankenzusammenhang, der ihm nicht zur Empfehlung gereicht, in der Lehre von der empirischen Verwirklichung des Guten,

[1]) Selbstverständlich giebt es viele Fälle, in denen das Schuldgefühl thatsächlich mit dem Bewußtsein, in der Zukunft frei werden zu können, verbunden ist und sogar als Antrieb, nach diesem Ziel der Freiheit zu streben, wirksam wird. Aber das ist nicht die begriffliche Verbindung, die Rolffs behauptet hat. Jene zuversichtliche Hoffnung, unter deren Voraussetzung erst das Schuldgefühl als sittlicher Sporn wirken kann, stammt nicht aus ihm, sondern aus positiv befreienden Faktoren.

von welcher ein so entschiedener Freund der ethischen Prinzipienlehre Kants wie W. Herrmann urteilt, daß Kant in ihr den Fehler begehe, das sittliche Bewußtsein als die für sich wirksame Kraft zur Erzeugung der religiösen Ideen zu behandeln [1]).

Vor Allem aber steht der Gedanke, daß der Druck des Schuldgefühls den Glauben an die künftige Erreichung der sittlichen Freiheit hervortreibe, in schneidendem Widerspruch zu den Erfahrungen, wie sie Paulus und Luther hinsichtlich des Umschwungs vom Schuldgefühl zum neuen Mut des Glaubens bezeugen und wie sie auch die Zöllner gemacht haben werden, als Jesus sie zu sich rief. Wenn Paulus Rö. 7, 24—25 schreibt: „Ich unglücklicher Mensch, wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes? Dank sei Gott durch Jesus Christus unsern Herrn", — so ist doch ohne allen Zweifel der erste Satz ein Ausdruck der Hoffnungslosigkeit, der zweite ein Ausdruck der Dankbarkeit für eine nicht geahnte Hilfe, die sich ihm dargeboten. Luther aber, wie oft hat er nicht den durchs Gesetz von seiner Schuld überführten und gebeugten Sünder dazu gemahnt, jetzt schnell den Blick vom Gesetz ab und dem Evangelium zuzuwenden und ja nicht bei dem Urteil seiner natürlichen Vernunft und seines Gewissens über sich stehen zu bleiben, da sonst die Verzweiflung unvermeidlich sei [2]). Er wird also von jenem Postulat nichts erlebt haben. Und daß er den Trost, den das Evangelium darbietet, wie Hiller, der Dichter des Liedes „mir ist Erbarmung widerfahren", zu dem Wunderbaren gezählt hat, zu dem kein Postulat einer Notwendigkeit emporführt, dafür ist der stärkste Beweis, daß er es vermocht hat, die willkürliche doppelte Prädestination der Einzelnen mit diesem Erlebnis

[1]) Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit 1879 S. 284. vgl. 285. „Die ganze Religionslehre Kants leidet an dem Fehler, daß dasjenige, was dem sittlichen Subjekt als notwendig einleuchtet, auch als ein unabhängiger von ihm selbst produzierter Besitz des sittlichen Subjekts angesehen wird. Die religiöse Weltanschauung stellt sich daher bei ihm als der Wiederschein des Selbstvertrauens dar, welches die sittliche Person in sich selbst findet."

[2]) Z. B. E. A. opp. ex. XIX 27 hoc unum in istis pavoribus conscientiarum agendum est, ne sic territi animi judicent secundum naturam et sensum suum, quia abriperentur in desperationem.

zu rechtfertigen[1]). So sehr hat er seine Erhebung zu neuem Mut und Sinn durch die Gnade als unbegreifliches Faktum, als eine gänzlich freie und neue Gnadenthat Gottes empfunden. Und das wird wohl eine richtige, eine normale Empfindung bleiben, auch wenn wir hinterher erkennen, daß die Vergebung das rechte Mittel zur Durchführung des sittlichen Zweckes Gottes ist. Der Ersatz für die preisgegebene Freiheit als Thatsache der Vergangenheit, auf den Rolffs verweist, ist also nicht vorhanden. Freiheit für die Zukunft verbürgt uns das Schuldgefühl nicht. Es ist natürlich die conditio sine qua non und insofern ein Möglichkeitsgrund für die Erhebung zur realen sittlichen Freiheit durch die Erlösung, weil es beweist, daß noch eine Beziehung des Willens zur sittlichen Bestimmung besteht, aber auch nicht das Geringste mehr.

Die positive Anschauung über das Verhältnis von Schuld und Freiheit, die Rolffs an die Stelle der alten setzt, erweist sich also als kein Ersatz für diese: dazu streitet sie zu sehr mit praktischen Interessen des Christentums und wohlverständlichen Thatsachen der inneren Erfahrung. Aber damit sind die Instanzen nicht beseitigt, die er gegen die alte Anschauung geltend gemacht hat, daß mit dem Schuldgefühl das Bewußtsein der Freiheit in dem Sinne der Möglichkeit in der Vergangenheit anders haben handeln zu können, notwendig verbunden sei. Er sucht zu zeigen, daß dies Bewußtsein, wie die Erfahrung lehre, weder in dem Schuldgefühl selbst unmittelbar noch in dessen Voraussetzungen enthalten sei. Da zwei von diesen „Voraussetzungen" in dem Schuldgefühl stets gegenwärtig sind und dem Unlustgefühl erst den Charakter des Schuldgefühls geben, das Gefühl der sittlichen Verpflichtung und das Bewußtsein der Verantwortlichkeit, so können wir uns auf die Prüfung des in Bezug auf sie Gesagten beschränken.

Was das erste anlangt, so bestreitet Rolffs, daß, wie es Kant mit seinem „du kannst, denn du sollst" meint, in dem Bewußtsein der Verpflichtung durch ein bestimmtes sittliches Gebot auch das Bewußtsein der Fähigkeit, eben dies Gebot zu erfüllen enthalten sei. Der Kant'sche Schluß setze sich mit dem psycho-

[1]) opp. var. arg. VII 284 si placet tibi Deus indignos coronans, non debet etiam displicere immeritos dammnans.

logischen Thatbestande in offenen Widerspruch. Es könne vielmehr das Bewußtsein der persönlichen Verpflichtung zusammenbestehen mit dem deutlichen Gefühl der Unfähigkeit, das sittliche Gebot zu erfüllen, und dabei werde diese Unfähigkeit als persönliche Schuld empfunden, S. 197. Er beruft sich dafür auf die Erfahrungen von Heroen der Sittlichkeit wie Paulus, Luther, Augustin, die er in concreto vorführt, S. 197 ff.

Das ist in der That eine schwerwiegende Instanz. Und ihr Gewicht wird auch nicht dadurch abgeschwächt, daß es schwerlich völlig zutrifft, wenn er sagt, die Thatsächlichkeit dieses psychologischen Phänomens sei ganz unabhängig von der Erklärung, die jene Männer selbst dafür versuchen, indem sie den Begriff einer Erbschuld konstruieren. Ihre Beschreibungen jenes Phänomens stammen doch aus einer Zeit, in der sie ihre theoretische Erklärung schon entwickelt oder die überkommene Erklärung bereits adoptiert hatten; ja Beschreibung und Erklärung sind in einander verschlungen. Paulus Schilderung Rö 7,7–25 soll doch dem Beweis des Lehrsatzes 7,5 dienen, daß, als wir im Fleische waren, die durch das Gesetz erregten sündlichen Leidenschaften mit dem Ergebnis, dem Tode Frucht zu bringen, in uns wirksam waren, ein Lehrsatz, in dem allerdings nicht die Theorie von der Erbschuld Rö. 5,12 ff., wohl aber die gegen diese selbständige von der σαρξ als dem ursprünglichen Sitz des Sündenprinzips enthalten ist. Und nicht nur dies: die Schilderung, wie die Begierden durch das Gesetz erregt werden 7,7–13, ist unverkennbar der Geschichte des Sündenfalls Gen 3 nachgebildet. Ob da nicht auch ein Einfluß der Theorie in der Schilderung 7,14 ff., wenigstens insoweit vorliegt, als durch sie die vollständige Beobachtung der Lebenszusammenhänge verhindert ist, in denen es zur Erfahrung jener als strafbar empfundenen Knechtung kommt? Augustin ferner legt in die Schilderung der Kämpfe die mit seiner sog. Bekehrung endeten, eine theoretische Auseinandersetzung mit den Manichäern ein conf. l. VIII. 22–24, in der er im Gegensatz zu ihrem Dualismus seine sittliche Unfähigkeit als Strafe für eine freiere Sünde, nämlich die Adams, erklärt. Endlich Luthers Schilderungen in den Bußpsalmen von 1517 sind gleichzeitig mit seinen Streitsätzen wider die scholastische

Theologie über das servum arbitrium, in denen der Einfluß der paulinischen und augustinischen Gedanken zweifellos ist; ja in ihnen selbst begegnet der Hinweis auf die Erbsündenlehre[1]). Daß er einen mächtigen Hang zum Bösen, den er in sich fand, als angeboren und doch als etwas ansah, wofür er vor Gott strafbar sei, ist jedenfalls dadurch mitbedingt, daß er seine Erfahrungen im Lichte einer überkommenen Theorie auffaßte und beurteilte. Immerhin ist des von aller Theorie unabhängigen Thatsächlichen in dem von jenen Männern Bezeugten genug, um eine sehr schwerwiegende Instanz gegen den Kant'schen Satz zu bilden, und um so mehr, als das Fehlen des Freiheitsbewußtseins sich hier gerade als die Folge eines Sinnes darstellt, der die ganze Tiefe der sittlichen Forderung versteht. Mag, so scheint man sagen zu müssen, das Freiheitsbewußtsein vorhanden sein, wo die Forderung, zu der man sich verpflichtet fühlt, keine hohe und weitreichende ist. Die Erfahrungen jener Männer liefern den Beweis, daß dies Bewußtsein eine Illusion ist, die nur so lange anhält wie ein niedriges oder oberflächliches Verständnis des Guten. Dennoch würde Kant sich durch jene Erfahrungen schwerlich für widerlegt gehalten haben, hat er doch neben der Lehre, daß ein Wille unter sittlichen Gesetzen und ein freier Wille einerlei seien, auch die andere vom radikalen Bösen vertreten.

Jedenfalls genügt die bloße Berufung auf das Faktum, daß Paulus, Luther, Augustin das Bewußtsein der sittlichen Verpflichtung und der Unfreiheit, dieselbe zu erfüllen, und die Beurteilung dieser Unfreiheit als Schuld verbunden haben, noch nicht, um zu beweisen, daß Kants Satz falsch ist. Einmal sind die Erfahrungen, welche die drei im Auge haben, keineswegs völlig gleichartig, und sodann sind die inneren Vorgänge, um die es sich in allen drei Fällen handelt, so kompliziert, daß sie einer genauen Analyse bedürfen.

Zunächst besteht ein erheblicher Unterschied zwischen Paulus' Erfahrungen und denen Luthers. Bei dem letzteren dreht es sich um den Abstand, den er zwischen der Anforderung des göttlichen Gesetzes an seine innere Gesinnung und zwischen seinen inneren Regungen entdeckt, bei dem ersteren um den Widerspruch, der

[1]) E. A. 37 360.



zwischen den sittlichen Anforderungen des Gesetzes an sein Verhalten in That und Wort und zwischen seinem faktischen Verhalten vorliegt, obwohl sein Wille die Forderung des Gesetzes als gut, also ihre verbindliche Kraft anerkennt Rö 7, 16, ja Freude an ihr hat 7, 22. Es sind nämlich nicht, wie es Rolffs ansieht, die gleichen Erfahrungen, die Paulus Rö 7, 7—13 und die er 7, 14—25 beschreibt. Dort handelt es sich um die Erfahrung, die sich mit dem Eintritt des Gesetzes in sein Leben verbunden und sein kindliches Lebensgefühl zerstört hat, um die Erregung der Begierden durch das Gesetz, das, indem es im 9. und 10. Gebot die Begierde nach allen möglichen Gütern verbietet und eben damit die Aufmerksamkeit auf den Wert dieser Güter lenkt, die Begierde sollizitiert. Die Anklänge der Schilderung an die Geschichte des Sündenfalls lassen es aber als Paulus Meinung erkennen, daß aus der Begierde dann auch Thatübertretung entspringt. Ein Gegensatz gegen eine äußerliche Auffassung des Gesetzes, wie er z. B. die Bergpredigt durchzieht, liegt ihm hier, wo er die tödtlichen Wirkungen des Gesetzes aufzeigen will, fern. Von einer innerlich verpflichtenden Kraft des Gesetzes aber, die er erfahren, sagt er hier noch nichts, und ob er solche Erfahrung als die Bedingung betrachtet hat, unter der allein die Sünde todeswürdig oder strafbar 7, 11 sei, darf wohl bezweifelt werden. Bei der völligen Naivität seines theonomischen Standpunktes wird sich seine Reflexion schwerlich so weit erstreckt haben. Daß ein Gesetz überhaupt da ist, genügt ihm, um die Sünde zurechnungsfähig zu machen Rö 5, 13. In 7, 14—25 dagegen ist sein inneres Bewußtsein um den Selbstwert der Gesetzesforderung die Voraussetzung seiner Erfahrungen und man darf wohl das Verhältnis zwischen 7, 16 und 7, 22 als das der Steigerung ansehen. In den σύμφημι τῷ νόμῳ ὅτι καλός wird das Bewußtsein um seine innerlich und unbedingt verpflichtende Kraft, in dem συνήδομαι die Steigerung dieses Bewußtseins zum Gefühl für den Wert des gesetzgemäßen Lebens als eines in sich wertvollen Gutes gefunden werden dürfen[1]). Aber wenn er nun hier den Zwiespalt zwischen

[1]) Beiläufig; diese Form der Entwicklung des sittlichen Bewußtseins ist gewiß keine Ausnahme, sondern eine typische, die überall da statt hat, wo es durch eine energische Auktorität der sittlichen Gemeinschaft bewirkt

seinem θέλειν auf der einen, seinem ποιεῖν und κατεργάζεσθαι auf der anderen Seite, zwischen den Regungen seines νοῦς oder ἔσω ἄνθρωπος und zwischen der Tendenz des anderen Gesetzes in seinen Gliedern, und den Sieg des letzteren beschreibt, so hat er klarer Weise die Fälle vor Augen, daß sein Wille nach seiner inneren Zuwendung zum Gesetz entweder durch einen unwiderstehlichen Affekt fortgerissen wird, eine nach außen heraustretende sündige That, sei es eine Handlung oder auch nur eine Rede zu vollbringen wie es etwa im Zorn der Fall ist: „was ich hasse, das thue ich", oder aber durch die unüberwindliche Macht des Lebenstriebes, der sich gegen die mit dem Thun des Guten verbundene Einbuße an Lust oder Uebernahme von Unlust sträubt, gehindert wird, das Gute zu thun, was er will, den unmittelbar die That bestimmenden Entschluß zu fassen: (19 „Das Gute was ich will, thue ich nicht").

Augustins Erfahrung ist nun insofern der des Paulus, nicht der Luthers gleichartig, als es sich auch bei ihm um die Unfähigkeit handelt, sich einen definitiven, seiner Ausführung sicheren sittlichen Entschluß abzuringen oder eine bestimmte sittliche That zu vollziehen, den Verzicht auf die Verehelichung oder das Weib überhaupt, den er als das sittlich wahrhaft Wertvolle empfindet. Aber es besteht doch auch hier ein Unterschied, der für die Frage nach dem Freiheitsbewußtsein nicht belanglos ist: es stimmt nicht zu der Schilderung im 8. Buch der Konfessionen, wenn Rolffs sagt, daß jener Verzicht, wie er ein Moment des katholischen Ideals der höheren Vollkommenheit war, ihm zur sittlichen Pflicht geworden, daß jenes Ideal ihm immer mehr als ein gebietendes „du sollst" entgegengetreten sei. Den Zwiespalt, der ihn verzehrt, schildert er nicht als einen solchen zwischen Pflicht und Neigung, Sollen und Wollen, sondern als einen solchen zwischen zwei Willensrichtungen oder Neigungen, von denen die eine auf das Edlere

ist, daß für den Heranwachsenden die Giltigkeit des Gesetzes eine zweifellose Thatsache ist. Da werden die Stufen des Fortschritts sein: indirekte Anerkennung der verpflichtenden Kraft des Gesetzes aus Ehrfurcht gegen die Auktoritäten, Aufdämmern der Ehrfurcht gegenüber dem Inhalt des Gesetzes, erst zuletzt Freude an ihm als an einem Gut oder der Wunsch nach einem ihm entsprechenden Leben. Danach wären die Ausführungen von Rolffs S. 218 ff. zu ergänzen bezw. zu modifizieren.

und Bessere, die andere auf das Niedrigere, aber keineswegs Verbotene ging. Als etwas, das ihm gefiel, als ein höheres Glück, als das Bessere charakterisiert er die Entsagung, die ihm vorschwebte, und seine innere Stellung dazu als ein danach Seufzen, als einen neuen Willen, der in ihm aufkeimte. Die Notwendigkeit, von der er einmal redet, diesen Weg einzuschlagen, ist nicht die einer Pflichtforderung, sondern die eines Dranges seiner Seele. Selbst da ist der Gedanke einer überpflichtmäßigen Leistung, die zu höherer Vollkommenheit führt, nicht aufgegeben, wo er es so darstellt, als ob jener Weg der Heiland selbst, der Eintritt in den Bund mit Gott, die Hingabe an die Liebe Gottes sei, die Verweigerung jener Entsagung dagegen das Bleiben im Dienst des Irdischen, ja in der Knechtschaft der Sünde bedeute[1]). So hat man im Katholizismus bei der Wahl zwischen Mönchtum und Weltchristentum sich und Anderen stets zugeredet, ohne doch den Gedanken der individuellen Pflicht zu fassen, auf den die evangelische Ethik solche Fälle hinausführt. So ist denn auch das Schamgefühl, das ihn bei Pontitians Erzählung von den Hofleuten ergreift, die sich so rasch zum Mönchtum entschlossen hatten, nicht das des Schuldbewußtseins ob des eignen Ungehorsams gegen eine heilige Forderung Gottes, sondern bezieht sich darauf, daß Andere, die ihm sonst nachstehen, es ihm an diesem entscheidenden Punkte zuvorthun: was er so schmerzlich empfindet,

[1]) Conf. l. VIII, 1 placebat via ipsa Salvator, et ire per angustias eius adhuc pigebat. 2. mihi autem displicebat quod agebam in saeculo et oneri erat valde, non iam inflammantibus cupiditatibus, ut solebant, spe honoris et pecuniae .. Jam enim me illa non delectabant prae dulcedine tua et decore domus tuae, quam dilexi, sed adhuc tenaciter colligebar ex femina: nec me prohibebat Apostolus conjugari, quamvis exhortaretur ad melius. 10 non mihi fortior quam felicior visus est (der bekehrte Viktorinus), quia invenit occasionem vacandi tibi. Cui rei ego suspirabam ligatus .. Voluntas autem nova quae mihi esse coeperat, ut te gratis colerem fruique te vellem, Deus sola certa jucunditas, nondum erat idonea ad superandam priorem vetustate roboratam. 12 certum habebam esse melius tuae charitati me dedere quam meae cupiditati cedere. 19 Ego fremebam spiritu indignans .. quod non irem in placitum et pactum tecum, Deus meus, in quod eundum esse omnia ossa mea clamabant et in coelum tollebant laudibus.

ist ein Druck auf seinem Selbstgefühl, nicht auf seinem Gewissen[1]).

Daß Augustins Erlebnisse in einer entscheidenden Beziehung nicht unter die gleiche Kategorie wie die Rö 7 14—25 geschilderten fallen, ändert aber nichts daran, daß die letzteren einen weit verbreiteten Typus darstellen. Es gibt Viele, bei denen mit dem Gefühl der Verpflichtung zu einer bestimmten Handlungsweise das Bewußtsein verbunden ist, eine dem Guten entgegengesetzte Tendenz reiße mit übermächtiger Gewalt zu pflichtwidrigen Bethätigungen in Wort und Handlung fort und verhindere mit unüberwindlicher Widerstandskraft die pflichtmäßigen Bethätigungen, jedoch so, daß dabei diese Unfreiheit als strafbar, als Schuld empfunden wird. Zergliedert man aber diese Erscheinung näher, so ist es doch keine Frage, daß das Bewußtsein der Unfähigkeit, die verpflichtende Forderung zu erfüllen, sich nicht sofort mit dem Eintritt des Bewußtseins der betreffenden Verpflichtung einstellt, sondern erst nachträglich aus der Erfahrung erwächst, wie oft die Bestrebung, die sittliche Norm in Thun und Lassen zu erfüllen, gescheitert ist. Dann fragt es sich aber, ob nicht Kant dennoch Recht hat, wenn ihm das Bewußtsein „ich kann" mit dem andern „ich soll" unmittelbar gegeben ist, und ob nicht dies Bewußtsein erst hinterher durch jene Erfahrungen vergeblich gebliebenen sittlichen Ringens aufgehoben, vielleicht auch nur modifiziert wird. Daß dem wirklich so sei, ergiebt sich aus zwei Gründen. Erstlich kann doch von einem wirklichen Erleben des Gefühls der Verpflichtung nur die Rede sein, wo dies Gefühl den Antrieb zu dem entsprechenden sittlichen Thun auslöst, wo es zu sittlichem Wollen, zum Vorsatz wird, das Gebot zu befolgen. Nun aber ist, was das wirkliche Wollen von dem bloßen Wunsche, der Velleität, unterscheidet, gerade das Bewußtsein von der Erreichbarkeit des vorgestellten Zieles. Was mir von vornherein als

[1]) 18. tu dicebas propter incertum verum nolle te abjicere sarcinam vanitatis. Ecce iam certum est, et illa te adhuc premit humerisque liberioribus pennas recipiunt, qui neque ita inquirendo attriti sunt, nec decennio nec amplius ista meditati. Ita rodebar intus et confundebar pudore horribili vehementer, cum Pontitianus talia loqueretur. 19. quid patimur . . . Surgunt indocti et coelum rapiunt et nos cum doctrinis nostris sine corde, ecce volutamur in carne et sanguine.

unmöglich, unrealisierbar, unerfüllbar sich darstellt, das kann ich wohl wünschen, aber nimmermehr wollen und aktiv erstreben. Also ist mit dem Gefühl der sittlichen Verpflichtung, so bald und so lange es lebendig und ernst ist, wie der immer erneute Antrieb zur Erfüllung der verpflichtenden Forderung, so auch das Bewußtsein notwendig verbunden: ich kann, was ich soll. Zweitens, das Bewußtsein eines bestimmten sittlichen Soll tritt der Natur der Sache nach nicht ein, ohne auch die ihm entgegenstehenden Motive ins Bewußtsein zu heben, die sich der Persönlichkeit gemäß der allgemein menschlichen Natur, ihrer individuellen Art, ihrer besonderen Situation nahelegen und die dem sittlichen Motiv untergeordnet werden sollen. Nun bedeutet das Gefühl der sittlichen Verpflichtung nichts anderes als das Bewußtsein des unbedingten Wertes, den die geforderte Bethätigung an sich und für mich, den zum Handeln Berufenen hat. So wie ein andres Motiv mit dem sittlichen, in seiner verpflichtenden Kraft im Bewußtsein befindlichen verglichen wird, erhebt sich mithin — das ist ebenso eine unabweisbare logische Folgerung wie eine wirkliche Erfahrungsthatsache — das Bewußtsein, daß der Wert, den es an sich und für mich hat, keinen Vergleich mit dem Wert des sittlichen Motivs aushält, daß das letztere ausschließlich und unbedingt Recht hat, auch wenn es die Aufopferung von noch so wertvollen anderen Motiven zu seinen Gunsten verlangt. Darum geht ja auch erfahrungsmäßig die Tendenz des natürlichen Selbst immer dahin, den Eindruck der Unbedingtheit der Verpflichtung durch allerlei Vorwände, Exceptionen, Restriktionen abzuschwächen, der sittlichen Forderung es abzustreiten, daß sie im konkreten Falle ein Recht an mich hat. Beruht nun die Stärke der Motive auf dem Gefühl für den Wert, den sie für mich besitzen, so ist mit dem Bewußtsein der sittlichen Verpflichtung, so lange es noch nicht verdunkelt ist, weiter das andere Bewußtsein gegeben, daß das sittliche Motiv im Vergleich mit dem entgegenstehenden nicht nur an sich das berechtigte, sondern auch für mich das stärkere ist. Dies ist aber nichts anderes als das Bewußtsein, daß ich die Fähigkeit habe, ihm zu folgen und die andern ihm aufzuopfern, das wohlbegründete Bewußtsein der Freiheit. Und aus der Erinnerung hieran

entspringt, wenn ich trotzdem in Thun oder Lassen wider die Pflicht gehandelt habe, der Selbstvorwurf: „du hast nicht gewollt, was du konntest".

Auch in dem Fall, in dem die entgegengesetzte Erfahrung der Unfreiheit gemacht wird, wird es nie völlig verschwinden. So lange die Person sich noch nicht der Verzweiflung am Guten überlassen und damit auch das Gefühl der Verpflichtung abgestumpft, oder aber durch die Berührung mit erlösenden Kräften positive Freiheit erlangt hat und dann beim Rückblick naturgemäß sich weit überwiegend nur den früheren Kontrast zwischen Sollen und Können vergegenwärtigt, so lange also jener Zustand noch nicht durch einen andern abgelöst ist, steht es nie so, daß nur das Gefühl des Sollens und das Bewußtsein des Nichtkönnens das Bewußtsein erfüllten, sondern das Gefühl des Sollens wird stets von Neuem den Impuls zum Wollen und mit ihm das Bewußtsein des Könnens auslösen, um dann immer von neuem die Erfahrung des Scheiterns dieser Versuche durch eine hemmende Macht des Bösen zu machen. Dieses Bewußtsein des Könnens, welches mit dem Gefühl der Verpflichtung trotz aller entgegengesetzten Erfahrungen sich immer wieder unmittelbar aufdrängt, darf nicht außer Anschlag bleiben, wenn in den Fällen, deren Typus Paulus ist, das Bewußtsein der Knechtschaft unter einer Macht der Sünde doch von Schuldgefühl begleitet ist, obwohl dessen nachträgliche Reflexion diesen Faktor nicht ausdrücklich hervorgehoben hat.

Aber es fragt sich ferner, ob nicht auch abgesehen hiervon diese Durchdringung des Bewußtseins der Unfreiheit mit Schuldgefühl, wenn man sich nur die Bedingungen der letzteren vergegenwärtigt, auch von der alten Anschauung aus sehr wohl begreiflich wird, während Rolffs sich bei ihr als einem für sich stehenden Faktum beruhigt, um dann durch dasselbe die alte Anschauung für thatsächlich widerlegt zu erklären. Um hier weiter zu verhandeln, müssen wir den Abschnitt herbeiziehen, in welchem er nachzuweisen sucht, daß Verantwortlichkeitsbewußtsein und Schuldgefühl mit dem Bewußtsein durchgängiger Determination unseres sittlichen Thuns und Seins sehr wohl verträglich seien. S. 203—209. Er führt dort Folgendes aus. Das Gefühl der

persönlichen Verantwortlichkeit, welches vom Schuldgefühl vorausgesetzt wird, ist das Bewußtsein, daß wir selbst die Thäter unsrer Thaten sind. Aus ihm ist nicht zu schließen, daß wir in der Vergangenheit anders hätten handeln können. Denn erstlich zwingt uns das Gewissen gerade in den widersittlichen Handlungen notwendige Folgen unsres Charakters zu erkennen. Und zweitens sind die Faktoren, durch die unser Charakter entscheidend bestimmt wird, die ererbten Naturanlagen, der sittliche Status der Gemeinschaft, in der wir aufwachsen, die wirtschaftlichen Verhältnisse, unter denen wir leben, von unserm eignen Willen unabhängig. Erfahrungsmäßig empfinden wir aber dennoch den angeerbten Zustand unsrer Persönlichkeit als Schuld, sobald eine widersittliche Handlung daraus entspringt. Und ebenso empfinden wir, so darf ich wohl Rolffs Ansicht formulieren, die individuellen sittlichen Fehler, die unter jenen Verhältnissen in der Wechselwirkung mit der Gesellschaft in uns zu Stande kommen als unsere Schuld. Wäre in diesem Schuldgefühl aber das Bewußtsein notwendig enthalten: mein Charakter könnte ein anderer sein, wenn ich gewollt hätte, so würde es wenigstens in vielen Fällen eine große Täuschung bedeuten S. 203—209.

Was die erste Behauptung betrifft, daß das Gewissen uns die bösen Handlungen als notwendige Folgen unsers Charakters erkennen lasse, so ist es jedenfalls unrichtig, wenn er es so darstellt, als ob die Gewissensrüge dies Urteil unmittelbar enthalte und sage: „du bist schlecht, weil du nicht handeln konntest, wie du solltest". Er beruft sich hierfür auf einen Satz in K. Fischers Schrift über die Freiheit. Das ist nun kaum die Aussage eines klassischen und unbefangenen Zeugen. Ich glaube im Gegensatz hierzu mit dem Ergebnis jeder Selbstbeobachtung zusammenzutreffen, wenn ich Folgendes sage: Es ist wohl richtig, daß das Gewissen nicht nur die Handlung, sondern auch die Person verurteilt, die sie gethan hat. Aber wenn es dieser die Handlung als Erkenntnisgrund für ihr Wesen vorhält, so sagt es nur: du bist schlecht; das siehst du daran, daß du so hast handeln können. Daran erkennst du die habituelle Schlechtigkeit deiner Person. Aber auch indirekt liegt in diesem vom Gewissen

konstatierten Hinweis der Handlung auf einen fehlerhaften Habitus der Person als ihren Grund keineswegs, daß sie ein notwendiges Erzeugnis des Charakters ist oder als solches vom Gewissen beurteilt wird. Auch wenn ich die Handlung wirklich hätte unterlassen können, wenn ich durch größere Wachsamkeit oder Konzentration es hätte dahin bringen können, dem von mir gefühlten sittlichen Impuls treu zu bleiben oder mich für ihn wirkungskräftig zu entscheiden, muß ich in der Thatsache, daß ich widersittlich gehandelt habe, doch ein Anzeichen eines unsittlichen Habitus in mir erkennen. Es ist immer eine bestimmte habituelle Strebung meines Ich, der sich die Handlung als Mittel ihrer Durchsetzung darstellte: und daß ich trotz der Bestimmtheit meines Willens durch das Gefühl der Verpflichtung gegen die sittliche Forderung, jener habituellen Strebung habe nachgeben können, genügt, um mir meinen persönlichen Unwert zum Bewußtsein zu bringen, auch wenn solch' Nachgeben nicht notwendig, nicht das einfache Ergebnis der vorher vorhandenen Kräfteverhältnisse war, sondern dadurch erfolgte, daß mein Wille, der in seiner Anerkennung der unbedingten sittlichen Forderung sich fähig wußte, dieselbe zu erfüllen, sich also frei wußte, und der wirklich hierin eine höhere Kraft darstellte oder thatsächlich frei war, in der Situation des Reizes durch widersittliche Motive die ihm zu Gebote stehende Kraft nicht hinreichend eingesetzt hat. Ich werde da meines Unwerts inne, sowohl indem ich das Dasein und die Kraft jenes Habitus in mir erkenne, als indem ich dessen inne werde, wie mein guter Wille noch nicht diejenige Charakterfestigkeit erreicht hat, die jede Möglichkeit der bösen Handlung a limine ausschließt. Ebenso bin ich mir, auch wenn ich die Handlung nicht als die notwendige Folge meiner persönlichen Gesamtbeschaffenheit ansehe, meiner dennoch als des „zureichenden Grundes" oder als des Thäters meiner Handlung bewußt. Ich mache es ja dann eben mir zum Vorwurf und schreibe es keinem andern Faktor zu, daß ich die Kraft, die besessen zu haben ich mir bewußt bin, unter dem Reiz des verkehrten Motivs nicht eingesetzt habe. Verantwortlichkeits- und Freiheitsbewußtsein schließen sich also in keinem Falle aus.

Aber wie steht es nun mit den mehr oder minder fehlerhaften Charaktereigenschaften, die in jedem Falle für den in der Richtung auf das Gute befindlichen und insofern freien Willen eine Erschwerung seiner Durchsetzung bedeuten und in den Fällen, in denen das Scheitern des durch das Sollen angeregten Wollens die Regel ist, sich als der Grund der so erfahrenen Unfreiheit fühlbar machen? Können wir sie als Erzeugnisse unsres eignen, freien Thuns beurteilen? Rolffs will nicht leugnen, „daß es den Charakter bestimmende Willensentscheidungen gibt"; aber da die Entwicklung des Charakters in den Hauptzügen entscheidend durch jene außerhalb unsres Willens gelegenen Faktoren bestimmt sei, so wäre es sehr irreführend, wenn wir das Bewußtsein hätten: mein (verkehrter) Charakter könnte ein anderer sein, wenn ich gewollt hätte. S. 207.

Niemand wird bestreiten, daß ererbte natürliche Dispositionen und die sittliche Atmosphäre, in der der Mensch aufwächst, auf seine sittliche Entwicklung großen Einfluß haben. Vgl. S. 319. Was Rolffs als dritten Faktor beizieht, die wirtschaftlichen Verhältnisse, ordnet sich dem zweiten unter, da es auf das soziale Ethos wirkt und wohl erst durch dessen Vermittlung auf den Einzelnen. Daß aber der Charakter entscheidend durch sie bestimmt werde, ist ein Schluß, für den die erfahrungsmäßige Korrespondenz zwischen der schließlichen Charakterbestimmtheit und jenen Faktoren nur die eine Prämisse ist; die andere ist die deterministische Voraussetzung. Man darf weder außer Acht lassen, daß die habituellen Beschaffenheiten des Willens doch in jedem Falle das Ergebnis von vielen Willensakten sind, von denen eine nicht geringe Anzahl sich in der Form der spontanen Wahl vollzogen hat. Noch darf man die vielen Fälle übersehen, in denen trotz der, soweit man urteilen kann, größten Gleichartigkeit jener Faktoren doch die größte Verschiedenheit der Charaktere als das Ergebnis der Entwicklung herausstellt. So z. B. bei Kindern der gleichen Familie. Und zwar kann man da gar nicht selten den entscheidenden Grund für das Auseinandergehen der Entwicklungsbahnen in dem verschiedenartigen Verhalten gegenüber den gleichen Versuchungen aufzeigen. Ja die Entwicklung, die zu so verschiedenen Ergebnissen führt,

verläuft nicht einmal immer geradlinig, so daß jeder derselben Versuchung gegenüber sofort den später von ihm eingeschlagenen Weg beträte. Selbstverständlich kann man diese Thatsachen auch vom deterministischen Standpunkt aus erklären. Der ganze Prozeß ist ja so kompliziert, die einzelnen Faktoren, die ererbten Dispositionen und die unberufenen Miterzieher bleiben, obwohl sie vorhanden sind, vielfach so im Verborgenen, daß, wenn man sich berechtigt glaubt, die sittlichen Vorgänge nach der gleichen Regel wie die Naturvorgänge zu erklären, ihre psychologische Form, die Spontaneität, und die Verschiedenheit der Ergebnisse bei anscheinend gleichen Faktoren keine Schwierigkeit macht. Die bloße Spontaneität des Vollzugs erhebt sie nicht darüber, daß sie analytisch aus der vorhandenen Willensrichtung abfolgen S. 317. Und wenn die Faktoren, die man beobachten kann, nicht zureichen, um die Verschiedenheit der Ergebnisse oder auch der ausschlaggebenden Willensentscheidungen zu erklären, so erschließt man eben an der Hand der leitenden Prämisse die zur Erklärung nötigen, aber der Beobachtung nicht zugänglich gewordenen Faktoren, ererbte Dispositionen und Einflüsse von außen. Aber man darf nicht so reden, als sei das die einzig mögliche Art der Erklärung des Thatbestandes. Wenn es Freiheit des Willens in dem Sinne gibt, auf welchen das recht verstandene sittliche Interesse hinführt, in dem Sinne, daß der innerlich durch das Gute verpflichtete Wille auch fähig ist, sich kraftvoll für das Gute zu entscheiden und daß, wo er dies nicht thut, von ihm gilt, er hätte anders gekonnt, wenn es volle Freiheit des Willens in diesem Sinne giebt, so erklärt sich die weitreichende Korrespondenz zwischen dem thatsächlichen Ergebnis der Willensentwicklung und jenen außerhalb des Willens gelegenen Faktoren ebensogut wie vorher bei der deterministischen Voraussetzung die Verschiedenheit der Charaktere von Personen, die unter gleichen Bedingungen heranwachsen. Ehe das sittliche Bewußtsein entsteht und zu seiner Ausbreitung und Vertiefung gelangt, haben jene vom Willen unabhängigen Faktoren Zeit und Raum, die Strebungen der Person in naturartiger Weise zu bestimmen und in eine habituelle Verfassung zu bringen, in der sie für das später erwachsende sittliche Wollen je nachdem eine

Erschwerung oder eine Erleichterung bedeuten. Auch nachher gehen fortwährend neue Impulse von der individuellen Natur und von der gesellschaftlichen Umgebung aus, die eine Hemmung oder Förderung des sittlichen Wollens darstellen. Ferner ist das sittliche Bewußtsein des Einzelnen selbst hinsichtlich des Umfangs und der Klarheit seines Inhalts durch die gesellschaftliche Umgebung bedingt. Endlich wird die ererbte individuelle Disposition und soziale Position sich auch in den durch freie Willensthat erworbenen Charaktereigenschaften, in den guten wie in den bösen, spürbar machen. Bildet doch beides einen Stoff, an dessen Benutzung und Formung sich der sittliche Wille entwickelt. Gleich gute und gleich schlechte Charaktere unterscheiden sich doch noch durch den Einschlag der besonderen Individualität; und dieser wird eben jenen Faktoren entsprechen. Unter diesen Umständen ist eine weitreichende Korrespondenz der habituellen Beschaffenheiten der Persönlichkeit mit jenen Faktoren sehr wohl begreiflich, auch wenn mit dem Eintritt des sittlichen Bewußtseins und seiner Erweiterung und Vertiefung der freie Wille entsteht, der entweder in dem Gehorsam gegen die sittlichen Forderungen zur eignen Selbsterziehung und Selbstausgestaltung wirksam werden, sittliche Grundsätze und Tugenden erwerben oder aber seine Kräfte nicht benutzend, die Verfestigung der verkehrten, aus ererbter Natur und schlimmer Umgebung stammenden Strebungen in bösen Gewohnheiten, Untugenden, Lastern und unsittlichen Grundsätzen herbeiführen oder verschulden kann.

Und was hier als Möglichkeit deduziert ist, das hat das Zeugnis der Erfahrung für sich. Das Schuldgefühl in Bezug auf die fehlerhaften Eigenschaften, die die Durchsetzung des guten Willens verhindern und so sich als Ursache der sittlichen Unfreiheit darstellen, beruht in weitestem Umfang außer auf dem schon genannten Umstand, daß bei jeder neuen Uebertretung der sittlichen Forderung aus dem Gefühl der Verpflichtung der Vorwurf entspringt: du hättest auch anders gekonnt, auf dem mehr oder minder deutlichen Bewußtsein, durch eigene, freie schuldhafte That oder Thaten jene Untugenden oder Laster herbeigeführt zu haben. Ein klassisches Zeugnis ist hier das Augustins. Es ist doch höchst

bedeutsam, daß er es durchaus nicht als unvermeidliche Folge seiner von Adam ererbten sündigen Natur, als ein von Geburt an auf ihm lastendes Verhängnis beurteilt, wenn er jetzt die Kraft nicht findet, sein auf das Bessere gerichtetes Wollen durchzusetzen, sondern daß er sich bewußt ist, im Verlaufe seines eignen Lebens die eisernen Bande des eigenen niederen Wollens, die ihn daran hindern, dem edleren Wollen zu folgen, sich freiwillig durch eigene That geschmiedet zu haben. Das Gesetz der Sünde, das ihn bindet, charakterisiert er ausdrücklich und ausführlich als die Macht der Gewohnheit, die aus der eigenen freiwilligen Hingabe an die Begierde entstanden, allmählich zur zwingenden Notwendigkeit geworden sei. Er beurteilt deshalb die ihn knechtende Notwendigkeit als Strafe für seine eigene Schuld [1]). Erst nachträglich in der prinzipiellen Auseinandersetzung mit dem Manichäischen Dualismus bezeichnet er jene Folge und Strafe seiner persönlichsten Thaten auch einmal kurz als Folge einer freieren Sünde, der Adams [2]). Wer wollte es aber bestreiten, daß diese Selbstbeurteilung Augustins allen Anspruch darauf hat, als typisch anerkannt zu werden, daß dem Menschen in den Stunden, in welchen Gott ihn zu ehrlicher Selbstprüfung zwingt, der Blick dafür aufgeht, wie viele von den Ketten, die ihn binden, er sich durch eigenes Wollen, welches Uebertretung ihm bewußter sittlicher Forderungen war, selbst geschmiedet hat. Und es trifft das gar nicht nur zu,

[1]) conf. lib. VIII § 10. velle meum tenebat inimicus et inde mihi catenam fecerat et constrinxerat me. Quippe ex voluntate perversa facta est libido: et dum servitur libidini, facta est consuetudo; et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas. 11. magna ex parte id patiebar invitus, quam faciebam volens. sed tamen consuetudo adversus me pugnacior ex eo facta erat, quoniam volens, quo nollem, perveneram. 12. lex peccati est violentia consuetudinis, qua trahitur et tenetur etiam invitus animus, eo merito quo in eam volens illabitur.

[2]) ib § 22. mecum contendebam et dissipabar a me ipso. Et ipsa dissipatio me invito quidem fiebat, nec tamen ostendebat naturam mentis alienae, sed poenam meae. Et ideo non jam ego operabar illam, sed quod habitabat in me peccatum, de supplicio liberioris peccati, quia eram filius Adae. Vorausgesetzt, daß aus dem Satz „weil ich ein Sohn Adams war" das Vorhergehende zu erklären ist. Ohne ihn würde die freiere Sünde seine eigene anfängliche aktuelle Sünde sein.

wo jenes so folgenschwere freie und darum schuldhafte eigene Wollen der Vergangenheit Nachgiebigkeit gegen die Triebe der eigenen Natur war, sondern auch da, wo es Nachgiebigkeit oder falsche Gegenwirkung gegen die von außen kommenden Impulse der umgebenden Gesellschaft, des „Reiches der Sünde“ war. So begreift es sich in einem recht weiten Umfange, daß wir die sittliche Unfreiheit, in der wir das Gute nicht können, was wir wollen, mit Schuldgefühl empfinden: entspringt sie doch zu einem überreichlichen Teile aus dem Komplex besonderer Untugenden, die wir durch eigenes Wollen unter Nichtachtung uns bewußt gewordener sittlicher Forderungen, deshalb durch freie und schuldvolle Hingabe an Reize der eigenen Natur oder der umgebenden Gesellschaft selbst in uns entwickelt haben.

Aber der genaueren Selbstbeobachtung offenbart sich als die Macht, die das gute Wollen lähmt, gar nicht nur der aus jenen besonderen Untugenden zusammengesetzte innere Hang, sondern auch das Reich der Sünde, in dem wir gegenwärtig leben, mit all seinen Impulsen und Versuchungen. Wie macht sich doch allein die Summe der Anforderungen der „öffentlichen Meinung“ der engeren oder weiteren Gemeinschaftskreise und die Summe ihrer Reaktion gegen etwaige Verstöße als ein auf uns eindrängender Gesamtwille von starker Macht fühlbar! Und hier oscilliert nun unser Empfinden vielleicht noch mehr, als es gegenüber den eingewurzelten Untugenden in irgendwelchem Maße doch auch der Fall ist, zwischen dem Bewußtsein, von einer unwiderstehlichen Macht bedroht zu sein oder unter einem Bann zu stehen, den wir nicht zu brechen vermögen, und zwischen dem Bewußtsein, welches ein lebendiges Gefühl der sittlichen Verpflichtung immer neu hervortreibt, daß die Güter, die uns dort geboten werden, die Uebel, die uns von dort drohen, keinen Vergleich aushalten mit den unbedingten sittlichen Werten, die auf dem Spiele stehen, daß wir deshalb trotz all jener fortreißenden und lähmenden Impulse das Gute, das wir sollen, auch wirklich können. Hierin liegt der Grund dafür, daß das Gewissen die Stärke der Versuchung nicht als Entschuldigung der Uebertretung gelten läßt, daß die thatsächliche Unfreiheit, von der wir immer wieder Erfahrung machen, uns Schuldgefühl erweckt.

Wenn man sich also nicht begnügt, das Phänomen zu konstatieren, daß das Gefühl der sittlichen Verpflichtung, das Bewußtsein der Unfähigkeit sie zu erfüllen und Schuldgefühl hierüber in demselben Subjekt zusammen da sein können, sondern wenn man dies komplizierte Phänomen analysiert, alle seine Faktoren und Bedingungen bloßlegt und vor Allem es nicht fälschlich als ein aus mehreren Momenten zusammengesetztes ruhendes Bewußtsein vorstellt, sondern es sich in seiner lebendigen Wirklichkeit d. h. in seiner unablässig oscillierenden Bewegung in dem Auf und Ab, Durch- und Widereinander seiner verschiedenen Momente vergegenwärtigt, so fällt die anscheinend so unwiderlegliche, so plane logische Folgerung zu Boden, mit der Rolffs schließt: „mit dem Gefühl der Verpflichtung ist oft das Gefühl der Unfreiheit verbunden; also ist mit dem ersteren ein Freiheitsbewußtsein nicht notwendig verknüpft." Vielmehr ist dies Freiheitsbewußtsein in Bezug auf die Vergangenheit auch in diesem Falle als das wirksam, was die Unlust an dem eigenen sittlichen Unwert zum Schuldgefühl macht.

Hier ist nun der Ort, um noch die Erfahrungen Luthers zu erwägen, die Rolffs zusammen mit denen von Paulus und Augustin aufbietet, um zu beweisen, daß der Kant'sche Schluß: „du kannst, denn du sollst" ungiltig sei. Er stellt S. 198 und 200 dieselben so dar, als habe Luther die Verpflichtung gefühlt, Gott zu lieben um seiner selbst willen und habe sich nun bemüht, dies zu thun, habe aber erleben müssen, daß er dazu außer Stande sei, daß seine Liebe zu Gott stets von amor sui befleckt sei, und diese erfahrene Unfreiheit habe ihn als Schuld gedrückt. So stellen sie sich ihm als Parallele zu den Erfahrungen von Paulus und Augustin dar, die sich in der Durchsetzung eines eigenen guten Wollens, das bei Paulus auf das verpflichtende Gesetz, bei Augustin auf ein edles überpflichtmäßiges Ziel gerichtet ist, und in dem bereits der ganze Schwerpunkt ihres Ich liegt, durch einen innern Hang gehindert sehen, der für sie eine ihrem eigentlichsten Wollen bereits fremd gewordene Größe darstellt, und dann doch in Bezug auf diese Knechtung Schuldgefühl empfinden. Diese Darstellung der Erfahrungen Luthers kann ich nicht für richtig

halten und sie stimmt auch nicht zu derjenigen W. Herrmanns[1]), auf welche Rolffs sich bezieht, ja nicht einmal zu derjenigen m. E. richtigen, welche Rolffs selbst später S. 238 unter einem andern Gesichtspunkt von ihnen gibt. Luther hat sein Streben, sich Liebe zu Gott abzugewinnen, eben nicht als ein an sich gutes, nur durch die Wirkungen eines in ihm befindlichen Hemmnisses durchkreuztes angesehen, sondern er hat, seit ihm aufgegangen, was Liebe zu Gott bedeutet, es als im Prinzip, im innersten Mark verkehrt und als verdammliche Schuld beurteilt. „Eher ich diese Ding wüßte, erhob ich mich und rümt mich bei mir selber . . wußt nit anders, dann ich wär nun rein und fromm. Aber es hat sich geleget. Rühmen hat sich in ein Klagen verwandelt, dann mein Frummkeit ist mir erkannt worden, daß sie ein Bosheit sei" [2]). Mit gutem Grunde. Denn sein Streben sich Liebe zu Gott abzugewinnen, war von dem Wahn geleitet, daß er sich so Verdienste und mit ihnen ein Anrecht auf eine von der Liebe zu Gott verschiedene Seligkeit im Himmel erwerben könne. Und eben diese schmerzliche Selbsterkenntnis der schuldhaften Verkehrtheit seines eigensten Wollens, seiner innersten Gesinnung, die, weil sie Verkehrtheit seines ganzen Wesens, seiner ganzen Person ist, ihn dem Verdammungsgerichte Gottes rettungslos überliefert, ist nun der „Untergang", von dem er auf Grund seiner Erfahrungen sagt, daß es zu ihm mit einem jeglichen Menschen kommen müsse, wenn er für den Empfang der Gnade fähig werden solle[3]). So gering vielleicht die Verschiebung erscheinen mag, die Rolffs vorgenom-

[1]) Die Buße des evangelischen Christen. In dieser Zeitschrift I S. 35 ff. „Die „Doktores" hatten mit jenen Gedanken ein dialektisches Spiel getrieben. Bei Luther dagegen hatte dieselbe Erkenntnis Kraft und Leben. Er wurde durch sie zu dem Selbstgericht gedrängt, daß er nicht nur hinter seinem Ziel zurückblieb, sondern daß das Ziel, das er sich gesteckt hatte, sündig war. Denn er mußte nun sein aufrichtiges Ringen um die Seligkeit mit der Empfindung begleiten, daß er auf diese Weise Gott selbst gar nicht suche und das Gute selbst nicht wolle, sondern daß er dabei im Grunde nur an sich selbst denke".

[2]) 37 $_{360}$.

[3]) 37 $_{348}$. Wenn nun der Mensch also untergehet und zunichte wird in allen seinen Kräften, Werken, Wesen, daß nicht mehr denn ein elender, verdampter, verlassener Sünder da ist, dann kommt die göttliche Hülfe.

men, wenn er aus der Aktivität einer durch und durch verkehrten Gesinnung ein an sich gutes, nur durch die Hemmungen, die es erleidet, durchkreuztes Streben macht, so folgenreich ist sie für unsere Frage, ob in der Aufeinanderbeziehung von Gefühl der Verpflichtung und von Schuldgefühl über den Widerspruch mit dieser das Freiheitsbewußtsein ein wirksamer Faktor sei.

Das wird deutlicher werden, wenn wir Luthers lehrhafte Darstellung der inneren Vorgänge, durch die der Sünder für den Empfang der Gnade disponiert wird, ins Auge fassen. Man kann ohne Zweifel sie als ein indirektes Zeugnis von seinen eigenen Erfahrungen ansehen. Es handelt sich um die Erkenntnis, die das Gesetz dem Sünder, vor Allem dem vermeintlich Frommen und in seinem eigenen Streben sich gerecht Dünkenden, abgewinnt, wenn es „mit seinem eigentlichen Glanz unter die Augen schlägt". Sie ist eine doppelte, die Erkenntnis der prinzipiellen Verkehrtheit seines Strebens, seiner Gesinnung, und demgemäß seiner rettungslosen Verfallenheit an Gottes Zorn und Strafgericht. Die Verderbnis der Natur, von der Luther oft redet, ist nicht etwa die Verderbnis einer Natur, die von einem irgendwie guten Wollen unterschieden wäre, sondern die des Wesens der Persönlichkeit, das in der Gesinnung, in der in allen einzelnen innern und äußern Akten sich realisierenden Grundrichtung der Gesinnung besteht[1]). Wie das Gesetz nichts anderes als die Gesinnung des Glaubens fordert, da dieser die rastlose Aktivität ist, die sich in den gottgefälligen

[1]) v. a. V, 485. 486 Per legem cognitio peccati. Quae cognitio docebat duo, corruptionem naturae et iram Dei. De priore dicit Rom 7 Concupiscentiam nesciebam esse peccatum nisi lex diceret: non concupisces. Nam pruritum illum foedum natura non dixit peccatum, sed usum eius malum.. Et haud scio, an peccatum in Scripturis umquam accipiatur pro operibus illis, quae nos peccata vocamus. Videtur enim ferme radicale illud fermentum sic vocare, quod fructificat mala opera et verba .... Atque corruptionem forte contempsissemus et nobis in malo nostro placuissemus, nisi alterum malum irae nobis hanc insaniam non indulgeret et obsisteret terrore et periculo mortis et inferni quo minus pacem in priore malo haberemus... Igitur duplex malum Lex revelat, internum et externum, alterum quod ipsi nobis irrogavimus, peccatum seu corruptionem naturae, alterum quod Deus irrogat, mortem et maledictionem. Esto si vis illa duo culpa et poena.

Gedanken, Worten, Werken auseinanderlegt, so ist die Sünde nichts anderes als das „glaublose Herz", das sich in dem Widerspruch gegen die Gebote der 1. und 2. Tafel, in Hoffart, Mißtrauen, Zweifel, Murren wider Gott sowie in Selbstsucht und Unreinigkeit auswirkt. Das ist der Kardinalpunkt, an dem er sich seines Gegensatzes gegen die scholastische Veräußerlichung der Lehre von der Sünde bewußt ist[1]). Diese verkehrte Gesinnung, von der der Sünder durchs Gesetz überführt wird, ist für Luther natürlich eine, die er selbst nicht ändern kann, sie ist das servum arbitrium. Aber das ist ein objektives Urteil über sie. Der Sünder selbst fühlt sich bei ihr nicht durch eine seinem innersten Wollen irgendwie fremd gewordene Macht in der Durchsetzung seines Selbst gehemmt, sondern er ist sich bewußt, in ihr sein eigenstes Selbst zu haben und, was er aus ihr heraus thut, das thut er in dem Bewußtsein, damit seine eigensten Ziele zu verfolgen, freiwillig und gern[2]). Daran ändert es gar nichts, daß Luther die sündige Verderbtheit der menschlichen Natur oder Person auf Vererbung von Adam her zurückführt. Denn die Erbsünde ist ihm nicht ein verborgener Habitus, der erst aus seinen Wirkungen zu erschließen wäre — diesen Begriff der Scholastik verfolgt er stets als eine ebenso thörichte wie verderbliche Fiktion — sondern sie ist ihm

[1]) 63 122. 123 Sünde heißet in der Schrift . . des Herzens Grund mit allen Kräften . . sonderlich sieht die Schrift ins Herz und auf die Wurzel und Hauptquelle aller Sünde, welche ist der Unglaube im Grund des Herzens. Also daß, wie der Glaube allein gerecht macht und den Geist und Lust bringet zu guten äußerlichen Werken: also sündigt allein der Unglaube und bringt das Fleisch auf und Lust zu bösen äußerlichen Werken. 5 166 darumb ist der Unglaube nicht ein still Ding, das im Herzen liegt, ruget und feiert, sondern das herausquillt und allerlei böse Früchte bringet, Dagegen aber der Glaube ist auch nicht ein todt Ding, sondern ein lebendig mächtig Ding. 7, 189.

[2]) v. a. I. 235 voluntas hominis sine gratia non est libera, sed servit licet non invita (1516). v. a. VII, 156 homo cum vacat spiritu dei, non quidem violentia velut raptus obtorto collo, nolens facit malum quemadmodum fur aut latro nolens ad poenam ducitur, sed sponte et libenti voluntate facit. Verum hanc libentiam seu voluntatem faciendi non potest suis viribus omittere, coercere aut mutare, sed pergit volendo et lubendo, etiamsi ad extra cogatur aliud facere per vim, tamen voluntas intus manet aversa et indignatur cogenti aut resistenti.

durchaus identisch mit der Gesinnung, in der der Sünder mit vollem Bewußtsein, darin sein eignes Selbst durchzusetzen, eine grundverkehrte Richtung befolgt. Sie ist ihm die Personsünde. Ihre Betonung gegenüber der Scholastik ist einfach synonym mit seiner Verinnerlichung der Auffassung der Sünde als des Widerspruchs mit einer Forderung Gottes, die auf das Herz Anspruch erhebt [1]). Und wenn nun das Gesetz dem Menschen den Widerspruch seiner innersten Willensrichtung mit Gottes Willen aufdeckt, so hat das für Luther nicht etwa zur Folge, daß derselbe sich jetzt mit neuem Willen bemühte, das Gesetz in seinem wahren Sinn zu erfüllen, aber seiner Unfähigkeit dazu inne würde, sondern er schildert vielmehr, wie durch die Offenbarung seiner Sünde und Verfallenheit an Gottes Gericht erst recht Regungen der Sünde in ihm hervorgerufen werden, Auflehnung wider Gottes gerechtes Gericht, Haß gegen Gott und sein Gesetz, und wie er daran zur Vollempfindung der Größe seiner Sünde und Schuld, und so zur völligen Verzweiflung an sich selbst kommt [2]).

Es fragt sich nun, ob in diesen Erfahrungen ein Freiheits-

---

[1]) 10_{322} Darum liegt unser Gebrechen nicht an den Werken, sondern an der Natur. Die Person, Natur und ganz Wesen ist in uns durch Adams Fall verderbet, darum kann kein Werk gut sein in uns, bis die Natur und das persönlich Wesen verändert und verneuert werde . . . Das ist die Erbsünde oder Natursünde oder Personsünde, die rechte Häuptsünde; wo die nicht wäre, so wäre auch kein wirkliche Sünde. Diese Sünde wird nicht gethan, wie alle andere Sünde, sondern sie ist, sie lebt und thut alle Sünde, und ist die wesentliche Sünde, die da nicht eine Stund oder Zeitlang sündiget, sondern wo und wie lang die Person ist, da ist die Sünde auch.

[2]) ad Gal II_{60} Lex propter transgressiones apposita est (Gal 3_{19}) i. e. ut augescerent et magis cognoscerentur . . transgressiones. Nam cum per legem revelatur homini peccatum, mors, ira et judicium Dei, infernus etc. impossibile est, ut non fiat impatiens, murmuret, oderit Deum et eius voluntatem. Non enim potest ferre judicium Dei, suam mortem et damnationem et tamen non potest effugere. Hic tum necessario incurrit in odium et blasphemiam contra Deum . . Prius ante tentationem magnus sanctus fuit, coluit et laudavit Deum . . Jam autem revelato peccato et morte vellet Deum non esse . . hoc non solum est ostendi . . lege peccatum, sed etiam per ostensionem augeri, vgl. 64, ibi cor sentit importabile onus legis et conteritur usque ad desperationem.

bewußtsein und zwar ein solches wirksam ist, das keine Illusion darstellt. Daß ein Freiheits**bewußtsein** in ihnen gegeben ist, hat Luther selbst auf das stärkste betont, indem er die durchgängige Aktivität der sündigen Verderbnis, das sponte et libenti voluntate hervorhebt. Darum ist ihm auch die Sünde vor allem Schuld. Aber daran freilich denkt er nicht, dies Bewußtsein, selbst spontan und ungezwungen gewollt zu haben und zu wollen, auf das andere hinauszuführen: „ich konnte, was ich sollte, aber ich habe nicht gewollt." Vollends ist er sehr weit davon entfernt anzuerkennen, daß der Wille in Wirklichkeit eine solche Freiheit besitze. Aber diese seine Beurteilung der Sache ist keineswegs ein Beweis dagegen, daß ein **solches** Freiheitsbewußtsein und kein illusorisches die mitwirkende Bedingung des Schuldgefühls gewesen ist, das ihm das in seinem Vollsinn verstandene Gesetz abzwang. Gerade der spezifische Unterschied seiner Erfahrungen von denen des Paulus und Augustin, die andere Art und Abstufung der Komponenten des Bewußtseins, in dem Gefühl der Verpflichtung, Bewußtsein der Unfreiheit und Schuldgefühl verbunden sind, gerade daß bei ihm die spontane Aktivität des ververkehrten Wollens und das Schuldgefühl unmittelbar an einander rücken und daß das Bewußtsein der Unfähigkeit jenen Widerspruch von sich aus aufzuheben oder die Verzweiflung erst durch den ungeheuren Druck des Schuldgefühls ob der Verkehrtheit der ganzen Person hervorgerufen wird, während bei jenen das Schuldgefühl sich hinterher auf den das eigne Wollen lähmenden Habitus erstreckt — gerade diese Eigentümlichkeit seiner Erfahrungen macht das ihm nur nicht zu klarem Bewußtsein gelangte Mitwirken jener Bedingung sehr möglich. Es waren genug Umstände vorhanden, die ihn daran hinderten, das Vorhandensein jener Bedingung zu erkennen, als er auf seine Erlebnisse reflektierte. Indem er gegen die Scholastik betonte, daß die Sünde kein bloßer Einzelakt des Willens, sondern Gesinnung sei, bekämpfte er und mit Recht zugleich ihren mit dieser oberflächlichen Ansicht zusammenhängenden Freiheitsbegriff, den eines **neutralen** liberum arbitrium[1]).

---

[1]) v. a. VII 190 hoc merum figmentum dialecticum est, quod in homine sit medium et purum velle.

Dazu kam, daß einer seiner hauptsächlichsten Führer aus dem Labyrinth, Augustin, ihm die Lehre von der von Adam stammenden angebornen totalen Unfähigkeit zum Guten vermittelte. Was als Möglichkeit nicht bestritten werden darf, auf dessen Wirklichkeit führt die Erwägung, daß die Intensität seines Gefühls der Strafwürdigkeit und die rückhaltlose gewissensmäßige Anerkennung der Gerechtigkeit des über ihn kommenden Gerichtes Gottes sich nur begreift, wenn die jetzt in voller Klarheit seinem Gewissen aufgehende Erkenntnis von dem Recht und Sinn der Förderung der Liebe zu Gott um Gotteswillen die verdunkelte Erinnerung belebte, daß schon vordem ihm Eindrücke von Gottes freier Liebe, die zu solcher wahren Gegenliebe verpflichtet, zu Teil geworden waren, daß er dagegen diese Erkenntnis mit seiner „genießsüchtigen" Frömmigkeit verleugnet hatte. Dann hätte er in jenem Eindruck wirklich die Freiheit zu echter Liebe Gottes empfangen, die er in seinem durchaus als spontan empfundenen falschen Seligkeitsstreben nicht genützt sondern unterdrückt hatte [1]). So sind auch Luthers Erfahrungen keineswegs eine zweifellose Instanz gegen die notwendige Zusammengehörigkeit eines nicht illusorischen Freiheitsbewußtseins mit dem Gefühl sittlicher Verpflichtung und gegen die Bedeutung der Freiheit im Sinn des Auchandersgekonnthabens als der notwendigen Voraussetzung der Schuld und eines richtigen Schuldgefühls. Vielmehr macht ihre genauere Analyse die Thatsache verständlich, daß nur in Bezug auf die eigene Gesinnung, wenn uns die Augen über ihre

[1]) So sieht auch W. Herrmann die Sache an. Vgl. a. a. O. S. 36 „eine solche Kraft, die ihn niederwarf, fand Luther in jener Erkenntnis, weil er in der That bereits aus eigner Erfahrung wußte, was es heißt, Gott selbst suchen und das Gute wollen. Er kannte dies Werk des h. Geistes im Herzen. Und die Erinnerung daran ließ ihm keine Ruhe, als er sich in das allgemeine Treiben hatte hineinziehen lassen, die Regungen, welche nur als Gottes Gabe entstehen können, als eine eigene Leistung und als ein Mittel zur Seligkeit zu erstreben. Anstatt zu gebrauchen, was Gott ihm gegeben hatte, hatte er sich als einen Unseligen behandelt und sich dadurch unselig gemacht. Die tiefe Undankbarkeit gegen Gott, der die Beugung unter Gott verschmähende selbstsüchtige Wille hatte sich ihm in der katholischen Buße deshalb enthüllt, weil er aus eigner Erfahrung wußte, wie der Allmächtige, der nichts nimmt, sondern nur giebt, unser Herz sich unterwirft".

Verkehrtheit aufgehen, nicht bloß Bedauern, sondern Schuldgefühl empfinden können und uns der Normalität dieser Empfindung bewußt sind.

Eins freilich ist die unabweisbare Folge, wenn der alte Begriff der Freiheit als des Auchandersgekonnthabens zu Recht besteht: Sünde und Schuld haben nicht den gleichen Umfang. Es läßt sich nicht der ganze Umfang dessen, was im Leben des Einzelnen an innern habituellen Tendenzen und an spontanen Willensakten Verkehrtes vorkommt, auf seine eigenen, trotz aller Stärke innerer Impulse und äußerer Versuchungen dennoch freien Willensentscheidungen zurückführen. Dazu keimt der freie Wille erst zu spät auf, breitet er sich nicht rasch genug aus, ist das extensive und intensive Maß, in welchem dies geschieht, zu sehr von fremden Einflüssen abhängig. Aber deshalb wird doch dessen, was der Einzelne vor dem Angesichte Gottes sich als eigene Schuld zuzurechnen hat, stets genug und übergenug sein, um es ihn erkennen zu lassen, daß er an dem Maßstab der Gerechtigkeit gemessen mit seiner ganzen Person verdammlich ist. Und dann hat diese Einschränkung des Umfangs der Schuld den Wert, daß nun das Schuldgefühl nicht seines spezifischen Stachels beraubt und so zu einem bloß ästhetischen Gefühle abgeschwächt zu werden braucht, wie es unvermeidlich ist, wenn es sich auf Wirkungen erstrecken soll, die wir von fremden Einflüssen lediglich erlitten haben und erleiden. Eine solche Abschwächung muß, zwar nicht bei den selbst noch in der Luft der Freiheitsgedanken Erzogenen, wohl aber bei der nachfolgenden Generation die Lähmung eines Lebensnervs des Christentums, der sittlichen Spannkraft, zur Folge haben.

Zur Kritik der materialistischen Geschichtsauffassung[1].

Von

Lic. theol. Repetent Traub-Tübingen.

Unter dem Namen „materialistische Geschichtsauffassung" pflegt man ein unklares Gemisch von ethischem Materialismus und verschiedenartigen Nachweisen über die Abhängigkeit des Geschichtsverlaufs von geographischen, ethnologischen, physikalischen Momenten zusammenzufassen. In dieser Allgemeinheit gebrauchen wir den Ausdruck nicht. Wir bequemen uns der Tradition der sozialdemokratischen Parteibewegung an, welche jene Bezeichnung auf die von Marx und Engels vorgetragene Geschichtsauffassung eingeschränkt wissen will. „Materialistische" Geschichtsauffassung berücksichtigen wir demnach nur, insofern sie „marxistisch" ist.

Im Jahr 1896 hat die Wiener Wochenschrift „Die Zeit" einen Aufsatz aus der Feder des englischen Sozialisten Belfort Bax veröffentlicht, welcher zu einer Reihe von Erörterungen über Sinn und Wert der marxistischen Geschichtsauffassung Anlaß gegeben hat. Bax unterscheidet dort zwischen den Anschauungen des Meisters und denjenigen seiner Schüler. Die letzteren, besonders ein Mehring, Plechanow und Kautsky, gelten ihm als Vertreter der „extremen Richtung der materialistischen Geschichtsauffassung", welche er deshalb mit einem besonderen Namen als die „neumarxistische" bezeichnet. Dieser Strömung macht er zum Vorwurf, daß sie das Ganze des menschlichen Lebens auf ein ein-

[1]) Da dieser Aufsatz wegen Stoffandrangs längere Zeit nicht veröffentlicht werden konnte, sind die neuesten Auseinandersetzungen über den historischen Materialismus noch kurz in einem Anhang (sub 1) berührt.

ziges Element zurückzuführen und alle Geschichte allein auf der Basis der Oekonomie zu erklären suche. Eine derartige Methode verfahre einseitig, werde deshalb den historischen Erscheinungen niemals gerecht. Um diesen Fehler zu vermeiden, empfiehlt er seine neue Methode, und nennt dieselbe „die synthetische". Ihre Darstellung enthält zugleich eine Kritik an Marx.

Wollte die materialistische Geschichtsauffassung, so führt Bax aus, nur dies behaupten, daß die wirtschaftlichen Verhältnisse eines Zeitalters seine Gestaltung beeinflussen, so wäre damit ein Gemeinplatz ausgesagt. Denn jeder moderne Geschichtschreiber berücksichtigt bei der Entwerfung seines Geschichtsbildes diese ökonomische Grundlage. Sollte aber die „materialistische Geschichtsauffassung" behaupten wollen, daß diese wirtschaftlichen Verhältnisse eines Volkes einzig und allein die „automotorischen Triebfedern" seiner Geschichte bilden, so wäre damit eine Theorie aufgestellt, welche dem gesamten Gang der geschichtlichen Ereignisse widerspricht. Nicht ein einziger Faktor erklärt die geschichtliche Bewegung: vielmehr sind in der Gesamtheit der menschlichen Entwicklung zwei Faktoren enthalten: einerseits ökonomische Bedingungen, andererseits aber auch ein psychologischer Antrieb. Dieser letztere ist ein veränderliches, wechselndes Element in der menschlichen Entwicklung in demselben Grad, in welchem die ökonomischen Bedingungen sich verändern. Warum ist jener Antrieb veränderlich? Zwei Ursachen kommen hiefür in Betracht. Einmal bestimmt ihn seine eigene, ursprüngliche Richtung, welche durch innere Reflexion und äußere Beobachtung verschiedene Nüancierungen erhält. Dazu treten von außen Einflüsse mannigfaltigster Art und wechselnder Stärke. Der wichtigste unter ihnen ist eben die ökonomische Lage. Es ist aber unrichtig zu behaupten, daß der psychologische Antrieb seine Nahrung aus ihr allein erhalte; er kann ebensogut von andern Faktoren beeinflußt sein. Die geschichtliche Entwicklung entsteht nur infolge Wechselwirkung der verschiedensten Faktoren auf einander. Berücksichtigt man nur einen einzelnen unter ihnen, so muß das Gesamtbild verzerrt werden, wenn auch allerdings durch solch künstliche Isolierung gewisse Verbindungslinien in ein schärferes Licht treten, als dies bei der bisherigen Geschichtsmethode der Fall

war. Will man ein getreues Geschichtsbild entwerfen, so muß der äußere Faktor zugleich mit dem inneren, d. h. mit der Wirkung einer Idee, die unmittelbar aus der psychologischen Reflexion herstammt, berücksichtigt werden. Es ist demnach unmöglich, welthistorische Ideen dadurch zu erklären, daß man dieselben durch rein ökonomische Thatsachen verursacht sein läßt. Nur die Kategorie der Wechselwirkung ist im Stande, geschichtliche Ereignisse zu erklären; die Kategorie der Kausalität reicht dazu nicht aus. Denn diese letztere setzt ein Einheitliches, Ganzes voraus, das eben als Ursache aufzutreten geeignet ist. Eine derart selbständige Größe ist das politische, religiöse und wirtschaftliche Gebilde eines Volkes überhaupt nicht. Wir gewinnen bei einer aufmerksamen Beobachtung stets nur Teile eines Ganzen, Beziehungen und Verhältnisse, aber keine selbständigen Größen. Kurz: wirtschaftliche Gestaltungen bilden Geschichte nur in Verbindung mit dem menschlichen Geist und Willen. Allein aus dieser Synthese läßt sich geschichtliche Bewegung begreifen. Die synthetische Methode hat die marxistische zu ersetzen, bezw. zu ergänzen.

Ueber diesen Vorschlag haben sich in der „Neuen Zeit“ breite Verhandlungen entsponnen, welche zur Klärung dessen, was unter materialistischer Geschichtsauffassung verstanden werden will, wesentlich beigetragen haben. Bax versichert wiederholt, daß er nicht an der Methode selbst rütteln wolle, nur die Uebertreibung derselben zurückweise, „wobei man versucht, eine erschöpfende Erklärung von ihr abzuringen in Gebieten, wo sie nur eine partielle Erklärung zu geben im Stande ist“. Kautsky seinerseits hält die Bax'sche Verbesserung „für überflüssig, wenn wir uns auf die Erforschung der „verborgenen Grundlage“ des gesellschaftlichen Gesamtprozesses beschränken; zur Erklärung der oberflächlichen Gestaltungen ist sie unzureichend, weil sie nur e i n Moment unter unzähligen betont, die da heranzuziehen sind“.

Damit sind wir auf die Frage nach dem Objekt der Geschichtschreibung geführt. Lange hat man sich unter den Historikern über die Bevorzugung von Staaten- oder von Kulturgeschichte gestritten. Wir dürfen hier nur an die Namen Gothein, Schäfer, Lorenz, Bernheim, Riehl erinnern. Erfreulicherweise hat dieser

Streit im ganzen zu gegenseitiger Anerkennung geführt. Man verlangt vom Geschichtschreiber unserer Tage, daß er Recht und Sprache, Religion und Sitte, Staat, Kirche und Wirtschaftsordnung als zusammengehörige Aeußerungen des einen großen Volkslebens begreife und seinen Lesern darstelle. Verbindung der geistigen und Wirtschaftsgeschichte mit der politischen gilt heute als Grundforderung geschichtlichen Arbeitens.

Kautsky verlangt nun von der materialistischen Geschichtsauffassung keineswegs, daß sie ihm alles Geschehen erklären solle. Nur die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft soll sie verstehen lehren. Zu dem Zweck unterscheidet er zwischen den veränderlichen und den unveränderlichen Elementen im Leben der Völker. Unveränderlich erscheint ihm die psychische Funktion des Denkens und Wollens. Das Denkvermögen eines Aristoteles und das künstlerische Schaffen eines Phidias ist nach seiner Anschauung im Lauf der Jahrhunderte kaum übertroffen worden. Unveränderlich bleiben ferner die Funktionen des menschlichen Organismus, soweit sie seiner tierischen Seite angehören; ob das Nervensystem eine Ausnahme bildet, soll dabei nicht ausgemacht werden. Jedenfalls sind jene psychischen und diese physiologischen Vorgänge unentbehrliche Elemente des menschlichen Lebens. Damit sind sie jedoch nicht zugleich Triebkräfte der geschichtlichen Entwicklung. Deshalb werden jene Vorgänge von der materialistischen Geschichtsauffassung grundsätzlich nicht weiter berücksichtigt. „Künstlerisches und philosophisches Schaffen mit Hilfe ihrer Methode verständlich zu machen, hat sie sich gar nicht anheischig gemacht." Was ist demnach ihre Aufgabe? Sie hat bloß die Veränderungen zu erklären, denen dieses Schaffen auf geistigem Gebiet in den verschiedenen Zeitaltern unterliegt. Nicht warum es überhaupt Kunst und künstlerischen Geschmack giebt, sondern warum die Kunst dieser Zeit andern Charakter trägt, als die einer andern, sucht sie zu erforschen. Das Allgemein-Menschliche, das, was allen Zeiten und allen Völkern gemeinsam ist, stellt sie nicht dar. Sie beobachtet nur das, was die Menschen verschiedener Zeiten von einander scheidet, und sucht zu erklären, woher diese Unterschiede kommen. Das tierische Leben des Menschen überläßt sie der Physiologie

und Anatomie; das individuelle Leben der Psychologie. Nur soweit der Mensch ein „gesellschaftliches Leben" führt, ist er wert, Gegenstand der Geschichte zu sein. Daraus folgt, daß in den einzelnen geschichtlichen Zeitabschnitten jeweils ein Gesellschaftstypus entdeckt und dargestellt werden muß. Was ein Individuum von der Gesamtheit der übrigen unterscheidet, ist der Geschichte einerlei; sie hat aufzuweisen, was einem Volk, einer Klasse, einer Schicht gemeinsam ist. Allerdings giebt es beachtenswerte, große Individuen: aber ihr eigentlicher Dienst für den Geschichtschreiber besteht nur darin, daß sie Kreuzungspunkte der verschiedenen gesellschaftlichen Interessen, Spiegelbilder der zeitgenössischen Bewegungen sind. Kleinmalerei ist nicht Sache des historischen Materialisten. Epochen will er in ihrem Werden und Vergehen begreiflich machen, alle Umwälzungen in den Gebieten des Rechts, der Sitte, der geistigen und religiösen und ästhetischen Kultur von Einem Gesichtspunkt aus erfassen. Die Darstellung will sich nicht verlieren in den einzelnen Gebieten jenes vielverzweigten Lebens und seiner mannigfaltigen Aeußerungen. Das gehört für sie zur Oberfläche. Ihre Arbeit ist: tiefer zu graben; die „verborgenen Grundlagen" zu entdecken, vielmehr die Grundlage, auf welcher jenes gesamte wechselvolle Spiel menschlicher Leidenschaften und Genüsse, Kämpfe und Strebungen, Arbeiten und Erfolge vor sich geht. Somit ergeben sich zwei zusammenhängende Aufgaben. Für jeden Zeitabschnitt ist ein abgerundetes Bild der wirtschaftlichen, rechtlichen, sittlichen, ästhetischen, religiösen Bewegungen und Zustände zu entwerfen, mit einem Wort: das Milieu aufzuzeigen, das dieser Periode angehört, die Gesamtheit der circonstances, von denen der berühmte Staatsminister Turgot geredet hat. Damit ist ein Bild der zeitweiligen Gesellschaftsform gewonnen. Die zweite Aufgabe besteht darin, diese Gesellschaftsform von einem einheitlichen Gesichtspunkt aus zu erfassen, sie aus einer „verborgenen Grundlage" zu erklären. Denn selbst der farbenreichste und umfassendste Entwurf jenes Durchschnittsbildes der Gesellschaft würde dem wissenschaftlichen Bedürfnis nicht genügen; das letztere fordert eine Erklärung womöglich aus Einer Ursache.

Der Gegenstand der materialistischen Geschichtsauffassung ist

die menschliche Gesellschaft. Sie geht nicht darauf aus, Staaten- oder Kirchengeschichte, Wissenschafts- oder Kunstgeschichte zu schreiben. Sie fürchtet sich dabei vor einem Abmangel an Uebersichtlichkeit, vor allem davor, den Leitfaden der einen Methode zu verlieren. So ergreift sie das, was Staat und Kirche, Recht und Kunst und Wirtschaft in ihren Aeußerungen zusammen als durchschnittliches Gesamtbild ergeben und stellt dasselbe unter einem einheitlichen Gesichtspunkt dar. Nur das soziale Leben der Menschen will erfaßt werden, dies aber vollständig. Um dies zu können, sucht sie nach einem Grundgesetz, das in all diesen verschiedenartigen Erscheinungen als treibende Kraft sich äußert.

Ehe wir diese Frage nach dem Grundgesetz der Geschichte anschneiden, erhebt sich die andere, ob sich schon gegen die bisherigen Aufstellungen Einwendungen werden machen lassen. Gewiß! Allein entweder sind sie voreilig und bestreiten überhaupt das Recht einer Neuerung auf dem Gebiet der Methode für Geschichtsdarstellung, von denjenigen zu schweigen, welche das gleiche Recht, das sie einem Comte oder Hegel einräumen, nicht auch auf einen Marx und Engels auszudehnen wagen. Oder aber sind jene Einwendungen streng wissenschaftlicher Natur, und dann erledigen sie sich leichter später.

Ein Name kann hier nicht umgangen werden: derjenige Lamprecht's. Er geht von der Thatsache aus, daß oft geschichtliche Notwendigkeiten sich mächtiger erweisen, als der Wille auch der größten Persönlichkeiten. Daraus schließt er, daß nicht die individuellen Handlungen den eigentlichen Gegenstand der Geschichte bilden, sondern die generellen, die typischen, welche sich aus dem Gesamtwillen und Gesamtgefühl der Massen ergeben. Die Richtung des psychischen Gesamtorganismus muß erkundet, die sozialpsychischen Entwicklungsstufen müssen dargestellt werden. Dies führt zu der Unterscheidung von „Personengeschichte“ und „Zustandsgeschichte“. Damit soll angedeutet sein, daß nur auf Grund der Erfassung der geschichtlichen Durchschnittszustände Bedeutung und Einfluß der individuellen Person gewürdigt werden könne.

Der Hauptgegenstand geschichtlichen Betrachtens und Beurteilens ist die Masse und ihre Bewegungen. Die individualistische Auffassung wird nur insoweit geeignet sein, als sie jene Gesamtbewegungen verständlicher machen kann. — Es ist nicht unsere Aufgabe, diese Darlegungen, welche Lamprecht noch verschiedenartig ausgeführt hat, zu kritisieren. Vertreter der materialistischen Geschichtsauffassung haben seine „deutsche Geschichte" zuerst mit Freuden begrüßt, ihren Wert aber immer geringer angeschlagen und auch seine methodischen Auseinandersetzungen genügen denselben trotz teilweiser Anerkennung nicht. Der tiefere Grund liegt darin, daß Lamprecht zwei Geschichtsgebiete und zwei Geschichtsmethoden neben einander bestehen läßt: das Gebiet der Freiheit, in welchem Personen handeln, fällt unter die individualistische, das Gebiet der Notwendigkeit, mit welcher die Massen sich bewegen, unter die kollektivistische Beobachtungsreihe. Der materialistische Historiker vermißt hier gerade das, was seiner Anschauung nach für eine wissenschaftliche Auffassung unentbehrlich ist: die Einheit der Methode.

Diese Methode ruht auf der Annahme eines Gesetzes. Das weite Gebiet geschichtlichen Lebens liegt vor dem Auge des historischen Materialisten: ein buntes Gewirr verschiedenartigster Erscheinungen. Er zwingt sie in eine bestimmte Ordnung. Er macht ihre Entstehung und Abfolge verständlich, indem er nach Einer Quelle sucht, aus welcher alle schließlich fließen. Er stellt den Grundsatz auf: *die wirtschaftliche Unterlage ist das in letzter Instanz bestimmende für allen Inhalt des geschichtlichen Lebens.* Wer demnach eine Zeit begreifen will, frage nach ihrer wirtschaftlichen Ordnung, wie sie geworden, wohin sie tendiert, und er wird im Stande sein, die Zeit und ihren Charakter in all ihren Schattierungen zu verstehen. Das ist der Kern der Methode des historischen Materialismus.

Lassen wir zunächst die inhaltliche Seite jener Behauptung auf sich beruhen, und halten uns nur an die formale Seite des Urteils. Dasselbe will besagen: wo immer wir gesellschaftliches Leben antreffen und dasselbe begreifen wollen, müssen wir es erklären aus der gesamten wirtschaftlichen Lage, aus den ökonomischen

Verhältnissen. Andere erklären anders: sie reden von Ideen, welche dieses gesellschaftliche Leben gestalten, von Personen, welche es nach ihrer Willkür bilden, von dem Weltgeist, welcher sich im Weltprozeß darstellt oder entwickelt, von Gott, welcher die Geschicke der Völker lenkt. Das sind keine Erklärungen, sagt der materialistische Historiker; sie haben kein Recht auf wissenschaftliche Anerkennung, denn diese muß auf die letzten, ausschlaggebenden Gründe zurückgehen. Wollte z. B. jemand die gegenwärtige Form der Prostitution geschichtlich begreifen und würde sich damit begnügen, auf die Lasterhaftigkeit einzelner Personen, oder auf die Armut gewisser Individuen, oder auf die Triebe der menschlichen Natur, oder auf die modernen Polizeiverhältnisse hinzuweisen, so wäre das eine zum mindesten ungenügende, deshalb keine wissenschaftliche Beantwortung. Denn immer können wir weiterfragen: warum sind jene Personen so lasterhaft und diese so arm, warum können sich jene Naturtriebe entfalten und warum sind die Polizeivorschriften so gemacht? Erst dann, wenn wir bei den wirtschaftlichen Verhältnissen angelangt sind, wenn wir die ökonomische Struktur der Gesellschaft aufgezeigt haben, sind wir zu einem Letzten gekommen; erst von hier aus ergibt sich eine wissenschaftliche Erklärung, welche diesen Namen verdient. Diese wirtschaftliche Unterlage ist das erste Glied in der Kette und an dieses reihen sich andere, bis zu dem, das in der geschichtlichen Thatsache gegeben ist und zur Erklärung auffordert. Wir gewinnen so zwei eng mit einander zusammenhängende Voraussetzungen der materialistischen Geschichtsauffassung: einmal diese, daß erklären soviel heißt wie kausal erklären, und fürs andere diese, daß geschichtliche Gesetzmäßigkeit nachgewiesen werden kann.

Gehen wir dieser letzteren Behauptung nach! Engels hat in seinem viel zu wenig beachteten Anti-Dühring die bescheidenen Worte niedergeschrieben: „Recht schlimm steht es mit den ewigen Wahrheiten in der Klasse der historischen Wissenschaften, welche die Lebensbedingungen der Menschheit untersucht, die gesellschaftlichen Verhältnisse, die Rechts- und Staatsformen mit ihrem idealen Ueberbau. In der Geschichte der Gesellschaft sind die Wiederholungen der Zustände die Ausnahme und nicht die Regel, sobald wir über die Steinzeit des Menschen hinaus sind; und wo solche Wieder-

holungen vorkommen, da ereignen sie sich nie unter denselben Umständen. Wir sind daher auf dem Gebiet der Menschengeschichte mit unserer Wissenschaft noch weit mehr im Rückstand, als auf dem der Biologie. Und mehr noch: wenn einmal ausnahmsweise der innere Zusammenhang der gesellschaftlichen und politischen Daseinsformen eines Zeitabschnittes erkannt wird, so geschieht es regelmäßig dann, wenn diese Formen schon dem Verfall entgegengehen". Derlei Aussprachen sind den meisten „Genossen" agitatorischen Schlags fremd, weil unbequem. Wir erkennen darin ein Zugeständnis an Thatsachen. Die Mannigfaltigkeit geschichtlichen Geschehens geht über den Rahmen einfacher Gesetze hinaus. Die Geschichte wiederholt sich nicht. Wie ist es dann möglich, Gesetze aufzufinden, deren Charakter doch an der konstanten Wiederholung oder doch Wiederholungsmöglichkeit zu erhärten ist? Freilich liegt auch bei Engels der Gedanke zu Grund: „Ihr habt eben noch nicht die richtige Methode. Wir haben sie und deshalb ist es uns möglich, die Geschichte zu erklären." Und damit würde jenes Zugeständnis wieder zurückgenommen sein.

Diese Unklarheit wird vermehrt durch die schiefen Vorstellungen von Gesetz und Gesetzmäßigkeit. Als Typus der Gesetzmäßigkeit gilt das Naturgesetz. Die größte Kraft der Bindung und Notwendigkeit einerseits, und die vollkommene, deutliche Erkenntnismöglichkeit andererseits glaubt man in den Naturgesetzen gewonnen zu haben. Und doch muß berücksichtigt bleiben, daß die Grundgesetze, wie die abgeleiteten Gesetze der Naturwissenschaft nur abstrakte Formeln bieten, welche besagen, wie es wäre, wenn nur diese oder jene Ursache in reine Wirksamkeit treten würde. Wenn dagegen die komplexen Gesetze es versuchen, die wirklichen Umstände zu berücksichtigen und die verschiedenen Ursachen in ihrem Zusammenwirken zu bestimmen, so ergeben sie stets nur Annäherungswerte, aber keinerlei exakte Berechnungen. Wir haben es gewissermaßen mehr mit unentbehrlichen, aber unvollkommenen Hilfsmitteln menschlichen Erkennens, als mit einfachen, durchsichtigen Gesetzen von souveräner Macht zu thun. Doch mag dem sein, wie ihm wolle, auch derlei (hypothetische) Gesetze für das geschichtliche Leben der Völker aufzustellen, ist unmöglich. Nicht unmöglich für einen

universalen Geist, welcher alles, was im Leben der Menschheit geschieht, in seinem inneren Zusammenhang und in seiner Wechselwirkung mit der Natur überblickt und ein großes Gewebe kausaler Abhängigkeiten und Bedingtheiten überschaut; aber empirisch unmöglich für die Beobachtung der Menschen und ihrer Tradition. Ob sich die Beobachtungsgabe des menschlichen Geschlechtes so verfeinern wird, daß ihr die historische Mannigfaltigkeit der Jahrhunderte durchsichtig wird, ist eine müßige Frage. Wir wissen, daß wir es nur zu empirischen Gesetzen bringen können. Gewisse Regelmäßigkeiten im Gang geschichtlicher Ereignisse lassen sich nachweisen; Bevölkerungs- und Moralstatistik geben uns ihre sicheren Anhaltspunkte. Aber diese Regelmäßigkeiten lassen sich nicht erheben zu dem Rang von Gesetzen; denn es fehlt die Sicherheit in der Begründung und Ableitung. Immerhin vermögen jene erkennbaren Bruchstücke die Gesetzmäßigkeit geschichtlichen Ablaufs im allgemeinen wahrscheinlich zu machen. Und jede Hypothese, welche diese in ein neues Licht zu setzen und neue Beweisstücke irgend welcher Art beizubringen sucht, wird ihren Dienst thun. Aber keine solche Hypothese kann den Anspruch erheben, der Schlüssel für alle geschichtlichen Veränderungen und Bewegungen zu sein. Es giebt keine erkennbaren historischen Gesetze von notwendiger Allgemeinheit, und die historischen Materialisten haben allen Grund, sich zu prüfen, ob sie nicht mit ihren Behauptungen unter das Verdikt des eigenen Meisters gefallen sind.

Dazu kommt ein weiteres. Die materialistische Geschichtsauffassung hebt sich selbst auf, sobald sie folgerichtig gehandhabt wird. Sie versucht für den Ablauf geschichtlicher Erscheinungen eine bestimmte Art der Abhängigkeit als Erklärungsgrund zu bestimmen und findet in der wirtschaftlichen Unterlage stets den letzten Grund für den gesetzmäßigen Zusammenhang. Allein die Methodologen des Sozialismus kennen zugleich eine dialektische Bewegung der Geschichte, vermöge deren ihre einzelnen Phasen sich stets selbst aufheben. Dieser Gedanke ist ein Erbstück der Hegel'schen Philosophie.

Marx hat seinerzeit mit vollem Bewußtsein die Hegel'sche Methode übernommen. Er hat sie jedoch nicht als Ersatz eigener national-ökonomischer Beweisführung benützt. Sie diente ihm nach-

träglich als Einkleidungsform für die Darstellung, welche er den Resultaten geben wollte, die er auf anderem Weg gefunden hatte. Wer Hegel's System von These, Antithese und Synthese als überwunden betrachtet und bekämpft, hat deshalb Marxens Anschauungen von der Tendenz des Produktionsprozesses noch lange nicht widerlegt. Marx und Engels finden das Wertvolle nicht in dieser Formel, sondern im Sinn derselben, und bestimmen den Grundgedanken derselben dahin: Allem geschichtlichen Werden liegt ein gesetzmäßiger Fortschritt zu Grunde; dieser geht durch Gegensätze hindurch, und führt stets nach Ausgleichung derselben in einer vollkommeneren Einheit auf eine höhere Stufe. Dieser Grundgedanke des fortwährenden Werdens, des Seins als ein Vergehens, und des Vergehens als eines keimenden Seins, wird von den Marxisten mit aller Energie aufgenommen. Eben diese Thatsache des Werdens mit ihrem Doppelgesicht erleichtere Verständnis und Beurteilung der geschichtlichen Ereignisse; denn alles, was widerspruchsvoll und unklar ist, sobald man es im Strom der Erscheinungen fixiert und isoliert und für sich betrachtet, wird lichtvoll und verständlich, wenn man es anschaut im Prozeß. Als selbständige, fertige Größe ist uns fremd, was uns anschaulich wird als Frucht, die zum Absterben bestimmt ist und neuen Samen in ihrem Tod ausstreut. Was wirklich ist, ist vernünftig; gewiß; es hat zu seiner Zeit, und an seinem Ort Existenzberechtigung. Aber mit der Zeit und ihren wechselnden Verhältnissen wird alles Wirkliche unwirklich: es war notwendig, jetzt ist ein anderes notwendig. Was im Bereich menschheitlicher Geschichte vor sich geht, ist dazu bestimmt, überholt zu werden. Blüten gehören nur zum Frühling, nicht zum Herbst. „Alles, was besteht, ist wert, daß es zu Grunde geht." Was dann aus den Trümmern des alten erstanden, trägt Maß und Kraft seines Lebens wiederum in sich: πάντα ῥεῖ.

Also doch wohl auch die materialistische Geschichtsauffassung selbst! Sie ist ein Kind ihrer Zeit; sie stirbt auch mit ihr. Sobald die Grundlagen der gesellschaftlichen Ordnung, welche sie eben wiederspiegelt, andere geworden sind, hat sie aufgehört. Sie ist keine Auffassung der Geschichte, sondern eines bestimmten Geschichtsabschnittes. Wenn Marx die gesamte Geschichte bis zum Herauf-

ziehen der kommunistischen Periode die „Vorgeschichte der Menschheit“ nennt, so würde sie demnach nur für diese Vorgeschichte und ihre Erklärung dienen können. Die Struktur der neuen Epoche ist eine grundverschiedene. Bisher war der Produzent von seinem Produkt abhängig; nun wird er dessen Herr. Bisher war die Triebkraft der geschichtlichen Entwickelung der Kampf ums Dasein; nun hört derselbe auf. Der Umkreis der Lebensbedingungen, welche bis dahin Verhalten und Wohlsein des Menschen beherrscht haben, tritt nun unter die Herrschaft und Kontrolle des Menschen. Bisher waren ihnen die Gesetze ihres eigenen gesellschaftlichen Thuns fremd; diese traten ihnen als selbständige Größen gegenüber. Jetzt kennen sie dieselben, wenden sie mit Sachkenntnis an und beherrschen sie damit. Das versteht Engels unter dem „Sprung aus dem Reich der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit“. Für jenes Reich würde die materialistische Geschichtsauffassung die einzig richtige Methode darstellen; dort ist das letzte Bedingende stets die Wirtschaft. Hier treten andere Reihenfolgen ein. Somit ist der historische Materialismus nur unter bestimmten Voraussetzungen und Zeitbedingungen giltig; er enthält eine relative Wahrheit nach der konsequent gehandhabten Anschauung der historischen Materialisten selbst.

Ja die Marxisten selbst ziehen den Umkreis ihrer Geltung noch enger. Wir hören z. B. Aeußerungen, wie diese: „Eben daß die Entdeckung des Einflusses der sozialen Verhältnisse erst in unserer Zeit erfolgt ist, beweist doch, daß die Macht dieser Verhältnisse nie so sichtbar und sinnenfällig gewesen ist und daß diese folglich in der Gesellschaft niemals ein so starkes Uebergewicht ausgeübt haben“ oder: „die ökonomischen Verhältnisse übten in der Vorzeit so gut wie heute ihren Einfluß auf die Entwickelung und Gestaltung der Gesellschaft; allein sie waren nicht so sehr wie gegenwärtig die ausschlaggebenden Faktoren. Die Geschichte weist keine Periode auf, in welcher die ökonomischen Verhältnisse so stark, wie in der gegenwärtigen Periode alle gesellschaftlichen Zustände und Einrichtungen gleich ausschließlich beherrscht hätte“. Damit würde die gerühmte Methode ein Produkt außerordentlicher, um nicht zu sagen, abnormer Wirtschaftsentwicklung sein. Freilich! das darf hier nicht ver-

schwiegen werden: „Für die sozialistische Propaganda ist übrigens diese Einschränkung ohne jede Bedeutung" — ein bezeichnender Satz für den wissenschaftlichen Leichtsinn mancher Marxisten! Fügen wir noch hinzu, was Plechanow schreibt: „Die Blüte der italienischen Malerei fällt in eine sehr kurze Periode, welche 50—60 Jahre nicht überschreitet. Die Malerei hatte auch in Spanien nur eine kurze Periode der Blüte. Wir sind durchaus nicht im Stand, die Ursachen anzuführen, welche die italienische Malerei gerade in dieser Zeit und nicht in einer anderen Epoche hätte blühen lassen. Die wissenschaftliche Geschichte der geistigen Entwickelung der Menschheit ist noch ganz und gar zu schreiben." Darnach versagt die materialistische Geschichtsauffassung nach dem Geständnis ihrer eigenen Anhänger da, wo es gilt, gewisse Kulturabschnitte dem Verständnis näher zu bringen. Kautsky giebt das zu und hilft sich nur damit, daß er diese geistige Entwickelung, sagen wir genauer, die Geschichte der Philosophie, der Kunst, vielleicht auch der Religion, zu den „oberflächlichen Gestaltungen rechnet, zu deren Erklärung sie (die marxistische Methode) allerdings unzureichend ist". Denn hier sind „noch unzählige andere Momente" zur Erklärnng beizuziehen, als diejenigen, welche die materialistische Geschichtsauffassung kennt: diese sucht nur die geheime Triebkraft der geschichtlichen Entwickelung überhaupt zu entdecken.

Somit ist die materialistische Geschichtsauffassung ein Kind ihrer Zeit. Sie trägt deren Vorzüge und Schwächen an sich und verzichtet damit streng genommen auf den Anspruch: Die Geschichtsmethode zu sein, und das Gesetz aller Geschichtsbewegung zu enthüllen. Es mag dies in der Art ihrer eigenen Fassung angedeutet sein. Sie redet nämlich davon, daß die sozialen Massenbestrebungen sich schließlich durchsetzen werden. Selbstverständlich ist damit auf die zeitliche Vorherbestimmung des Geschichtsverlaufs verzichtet und damit die Analogie naturgesetzmäßiger Sicherheit aufgegeben. Marx und Engels gaben zu, daß sie sich mit ihren Prophezeiungen vom Ende des Kapitalismus getäuscht haben. Allein es könnte in dem Wort „schließlich" auch noch ein Verzicht auf die Bestimmung der Art und des Grads enthalten sein, in welcher sich jene Tendenzen durchsetzen. Damit würde der geschichtlichen

Thatsache Rechnung getragen werden, daß sich in der Geschichte Tendenzen niemals vollständig durchsetzen. Daraus folgt, daß die Berechenbarkeit und Notwendigkeit, welche der naturgesetzlichen Wirksamkeit anhaftet, auf dem Gebiet der Geschichte als unmögliche Forderung erwiesen ist.

Wir wissen sehr genau, wie sehr sich die Marxisten dagegen verwehren, daß naturwissenschaftliche Kategorien auf die Nationalökonomie angewendet werden sollen. Weder Bagehot und Tylor, noch Spencer und Schäffle und Lilienfeld haben nach ihrer Meinung recht. Sie wollen zwischen Naturgeschichte und Menschheitsgeschichte eine scharfe Grenze gezogen haben. Die Natur, sagen sie, produziert keine einzige ökonomische Kategorie: weder den Lohnarbeiter, noch den Kapitalisten, weder Angebot noch Nachfrage, weder Bedarf noch Vorrat. Denn der Urwald mag noch so reich an Früchten sein: dieser natürliche Reichtum ist kein Vorrat, er liefert nur die Materialien zur Vorratbildung. Eine naturwissenschaftliche Volkswirtschaftsaufassung bedeutet ihnen deshalb einen Widerspruch in sich selbst. Dies hindert sie nicht, für das Gesetz, das sie in der Geschichte wirksam finden: für das Gesetz der Abhängigkeit aller geschichtlichen Erscheinungen von der wirtschaftlichen Unterlage naturgesetzliche Wirksamkeit in Anspruch zu nehmen.

Soviel mag zunächst genügen in der Frage nach der Möglichkeit geschichtlicher Gesetzmäßigkeit und ihrer Grenzen. Die materialistische Geschichtsauffassung kann von dem Vorwurf nicht freigesprochen werden, daß sie historisch-empirische Regelmäßigkeit und notwendige Gesetzmäßigkeit nach Analogie der Naturgesetze nicht mit der nötigen wissenschaftlichen Schärfe trennt. Ihre beliebige Vermengung gehört zur stetigen Gewohnheit der journalistischen und agitatorischen Anhänger des Sozialismus.

Dies alles sind gewissermaßen Vorfragen. Die Hauptfrage ist die: Welches sind die Triebkräfte der Geschichte? In der Beantwortung derselben gehen wir den Ausführungen Kautsky's nach. Er schreibt: „Ich unterschreibe den Satz: Wirtschaftliche Gestaltungen bilden Geschichte nur in Verbindung mit dem menschlichen Geist und Willen. Man muß eine geradezu mystische Vor-

stellung von der ökonomischen Entwickelung haben, wenn man annimmt, sie könnte auch nur den kleinsten Schritt vorwärts machen ohne Thätigkeit des Geistes. Nein! Die gesamte Entwickelung beruht auf einer Wechselwirkung von äußeren und inneren Faktoren."

Zunächst konstatieren wir, daß Marx zum mindesten Ausdrücke verwendet hat — wenn er sie vielleicht auch selbst nicht so auffaßte —, aus denen jeder jene mystische Vorstellung herausgehört hat. Wir zitieren eine Stelle, bei welcher freilich, wie wir nachher sehen werden, der Sinn von den Marxisten auf eine andere Seite gewendet wird. Marx schreibt: „In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte, notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Stufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen". Das heißt doch so viel als: der befehlende Herr sind die Produktivkräfte; sie bestimmen über die Produktionsverhältnisse. Diese sind nach ihrer Form bestimmt, nicht nach Wirken und Arbeit des Menschen. Sie sind notwendig, rein für sich, abgesehen von irgend welcher menschlichen Zustimmung. Sie sind selbständig, unabhängig von dem Menschen und seinem Willen. Die Produktivkräfte sind demnach das ausschlaggebende in der Entwickelung. Der Stand der Technologie ist der beste Gradmesser für den ganzen Stand der Gesellschaft. Die Produktivkräfte bestimmen ja die Art der Arbeitsteilung. Von der Arbeitsteilung hängt die Verteilung des Arbeitsertrages ab. Diese Verteilung bestimmt die Schichtung der Gesellschaft in verschiedene Klassen. Jede dieser Klassen hat das entsprechende geistige, sittliche, religiöse, künstlerische Niveau. So schließen sich die Ringe in der kausalen Kette aneinander: Produktivkräfte — Produktionsweise — Produktionsverteilung — Klassenschichtung der Gesellschaft. Noch mehr! Die Produktivkräfte führen einen Kampf mit der Produktionsweise. Entspricht diese nicht mehr ihrem Stand, so muß sie fallen und wird fallen. Die Produktivkräfte geben den Ausschlag. Noch mehr! „Dieser Kampf schließt seine eigene Logik in sich". „Die ökonomische Entwicklung kann in großen Zügen durch ihre eigene Logik erklärt werden; die geistige Evolution findet ihre Erklärung nur in der Oekonomie". „Die gegen-

seitigen Einwirkungen von Produktionsverhältnissen und Produktionskräften verursachen eine soziale Bewegung, welche ihre Logik hat". „Es giebt ein immanentes Gesetz der Evolution des Privateigentums". Damit sind doch thatsächlich jene Produktivkräfte und ihre nach eigener Logik fortschreitende Entwickelung die einzige Triebkraft der gesamten gesellschaftlichen Entwickelung der Geschichte. Wir kennen keine andere Erklärung. Eben damit ist jene mystische Behauptung thatsächlich aufgestellt worden, die Kautsky zurückweist. Wir kommen übrigens auf diesen Satz zurück. Jedenfalls ist die Ausrede kläglich: „Für Hegel hatte die Dialektik des sozialen Lebens wie jede Dialektik des Endlichen überhaupt im letzten Grund eine mystische Ursache: die Natur des unendlichen, des absoluten Geistes. Bei Marx hängt sie von einer ganz reellen Ursache ab: von der Entwickelung der Produktionsmittel". Als ob man nicht auch „sehr reellen Ursachen" eine Kraft beilegen könnte, deren Wirkungsweise nicht deutlich und ihren Eigenschaften entsprechend, deren Charakter eben darum „mystisch" ist!

Wir wollen uns nicht damit aufhalten, daß der Begriff der Produktivkräfte — wohl absichtlich, wie wir sehen werden — kein klarer ist. Wir weisen auch nur vorübergehend auf den unklaren Uebergang von Produktivkräften zu Produktionsverhältnissen hin, als ob eine bestimmte Technik der Naturbearbeitung ohne weiteres eine bestimmte Form der Produktion und Arbeitsteilung hervorrufen müßte, und der jeweilige Veränderungsprozeß nicht vielmehr langsam unter Beibehaltung verschiedener anderen älteren Formen vor sich gehen würde. Auch daran möge nur erinnert werden, daß eine Verwechslung von Erkenntnisgrund und Realgrund bei der Beweisführung angewandt wurde. Allerdings; wie wir aus Waffen, Geräten, Wohnungsformen prähistorischen Datums auf gewisse Lebensformen und Einrichtungen zurückschließen können, so können uns auch die Arbeitswerkzeuge, welche die historischen Völker benützen, als Zeugen für ihre soziale Lebensgestaltung dienen. Daraus folgt jedoch keineswegs, daß eine Verknüpfung von Technologie und sozialer Wirtschaft im Sinn direkt kausaler Abhängigkeit konstatiert werden müßte. Die Maschine z. B. ist ein Instrument, und keine ökonomische Kategorie: sie kann sich deshalb

ebenso im kollektivistischen wie im privatkapitalistischen Zeitalter vorfinden, und nur zusammengenommen mit einer Reihe anderer Erkenntnismittel kann uns die Technologie einen Fingerzeig für den jeweiligen Stand sozialen Lebens geben. Doch all diese halbrichtigen, deshalb irreführenden Ausführungen lassen wir bei Seite. Die Verhältnisse zwischen mechanischer Kraft und bewußtem Wollen sind es, denen wir unser Augenmerk zuwenden müssen. Kautsky's Gedankengang verfolgen wir weiter. Er sagt: „nur in Verbindung mit Geist und Willen des Menschen bilden wirtschaftliche Gestaltungen Geschichte".

Damit will Kautsky nur Marx wiederholen. Und gewiß will Marx den Willen des Menschen und seine zwecksetzende Thätigkeit in keiner Weise auslöschen. Manche Gegner der materialistischen Geschichtsauffassung übersehen dies und kombinieren dieselbe ohne weiteres mit dem „philosophischen" Materialismus. Marx und Engels sehen dagegen mit großem Selbstbewußtsein auf dessen „Reiseprediger", einen Büchner, Vogt, Moleschott herab. Und doch waren sie selbst, wie Plechanow sagt, „nicht nur auf dem Gebiet der Geschichtsforschung Materialisten, sondern auch betreffs ihrer Auffassung des Verhältnisses von Geist und Materie." Trotzdem hat thatsächlich der historische Materialismus mit jenem naturphilosophischen nur die Stimmung, nicht die Methode gemeinsam. Denn dieser fragt: welches ist das Verhältnis von Geist und Materie? und antwortet: Denken ist Gehirnfunktion. Jener fragt: wo entdeckt man die letzte auffindbare treibende Ursache, welche jenes Ineinander von Geist und Materie in seinen geschichtlichen Wandlungen erklären kann? Wir kommen auf diese Frage übrigens nochmals zurück. Hier genügt festzustellen: Marx und Engels gilt es als „philosophische Borniertheit", sich allein auf Tast- und Wägbares zu stützen. Gerade dies ist der Unterschied zwischen Natur- und Menschheitsgeschichte, daß hier von Wünschen und Begierden getriebene, sich Zwecke setzende, wollende und denkende Menschen handeln, dort nur der Mechanismus von Druck und Stoß sich findet. Das eigenartige Gebiet des Geistigen wird deshalb keineswegs geleugnet und aufgelöst. Marx giebt dem schlechtesten Baumeister den Vorzug vor der Biene, weil jener das Haus vorher

im Kopfe habe, ehe er mit der Erbauung beginne. Und Engels sieht die Inkonsequenz des alten Materialismus nicht darin, daß ideelle Kräfte anerkannt werden, sondern darin, daß von diesen nicht weiter zurückgegangen wird auf ihre Ursachen. Und es wird Marx hoch angerechnet, daß er als geschichtliches Prototyp gerade den Akt herausgegriffen hat, in welchem das Ineinander von Geist und Materie klar zum Ausdruck kommen soll: den Arbeitsakt. Denn hier tritt der Mensch dem Naturstoff als Naturmacht gegenüber. Die Arbeit „ist zunächst ein Prozeß zwischen Mensch und Natur. Der Mensch eignet sich die Naturkraft in einer für sein eigenes Leben brauchbaren Form an.“ „Das ist ein Prozeß, worin er seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigene That vermittelt, regelt und kontrolliert.“ Endlich sei auch der Satz von Marx noch erwähnt, welcher freilich in der modernen sozialistischen Tageslitteratur vergessen ist: „Die materialistische Lehre, daß die Menschen Produkte der Umstände und der Erziehung, veränderte Menschen also Produkte anderer Umstände, anderer Erziehung sind, vergißt, daß die Umstände eben von dem Menschen verändert werden, daß also der Erzieher selbst erzogen werden muß“. Derartige Aussprüche zeigen deutlich, daß der historische Materialismus grundsätzlich mit der Auffassung brechen will, als ob überhaupt nur Materie und mechanische Kraft bestehen würde, alles andere nur in jene aufzulösen wäre. Allein der Fehler liegt nun darin, daß der Marxismus dabei stehen geblieben ist, jene altmaterialistische Anschauung abzuweisen, das Verhältnis von Geist und Materie selbst aber nicht gründlich genug untersucht, von ihrem Wesen keinen deutlichen Begriff gewonnen, sondern sich sofort der geschichtlichen Wirksamkeit beider bemächtigt hat.

Dem Marxismus fehlt eine wissenschaftliche Untersuchung über Erkenntnistheorie, (trotz Dietzgen!!). Wohl lassen sich Stimmen hören, welche rufen: zurück zu Kant! so Bernstein, Schmidt; andere, wie Stern empfehlen Spinoza. Allein es ist erstaunlich, wie wenig solch begabtem Mann wie Marx die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt zu schaffen gemacht hat. Die Frage, ob dem Denken gegenständliche Wahrheit zukomme, ist nach ihm keine Frage der Theorie, sondern eine praktische Frage. In der

Praxis muß der Mensch die Wahrheit d. h. die Wirklichkeit und Macht, die Diesseitigkeit seines Denkens beweisen. Und Engels fertigt diese Frage, welche die Geister aller Jahrhunderte beschäftigt hat, mit dem Erfinderstolz des 19. Jahrhunderts ab in den Worten: „Wenn wir die Richtigkeit unserer Auffassung eines Naturvorgangs beweisen können, indem wir ihn selbst machen, ihn aus seinen Bedingungen erzeugen, so ist es mit dem kantischen unfaßbaren Ding an sich zu Ende." So besitzt der historische Materialismus wohl eine empirische Psychologie, aber keine kritische Erkenntnistheorie. Ohne eine solche Grundvoraussetzung ist es von vornherein undenkbar, eine einheitliche geschichtsphilosophische Anschauung zu entwickeln.

Dazu kommt, daß ein gewisses Gesetz ohne genauere Beweisführung sofort angewandt wird: das Gesetz von der Trägheit des menschlichen Geistes. Dieser hinkt nach materialistischer Geschichtsauffassung der Entwickelung der ökonomischen Verhältnisse stets nach; er entschließt sich nur durch ihren Zwang zu einer neuen Erkenntnis. Zwar macht der soziale Mensch die Menschheitsgeschichte, während er die Naturgeschichte nicht machen kann; aber es handelt sich nach Marx allein darum, wie er sie macht. Und dieses „Wie" hängt jedesmal von der Klarheit oder Undeutlichkeit ab, mit welcher sich der thatsächliche Zusammenhang gesellschaftlicher Erscheinungen in den Köpfen der Menschen abprägt. Würde der menschliche Geist in jeder Stufe der Produktion sofort die Keime entdecken, welche das Neue erzeugen können, so könnte er sofort die Rechtsordnung entsprechend einrichten. Allein er ist ja ein träger Geselle. Er merkt erst dann etwas, wenn ihn die thatsächliche Veränderung dazu zwingt. So ist er nie Führer, sondern stets mißmutiger Begleiter. Dieses allgemeine Verhältnis von Geist und Materie muß uns nochmals speziell beschäftigen bei der Darstellung der Erfinderthätigkeit.

Der menschliche Geist wird demnach als Agens in der geschichtlichen Entwickelung anerkannt, aber seine Leistungskraft und sein Wirkungsgebiet aufs äußerste eingeschränkt. Der Geist erscheint meist nur als Begleiterscheinung. Er sieht nur, wenn er nicht mehr anders kann; er handelt nur, soweit

es die ökonomischen Verhältnisse gestatten. Das Bethätigungsgebiet des Geistes wird hier auf das intellektuelle Erfassen der ökonomischen Vorgänge beschränkt: darin erschöpft er sich. Somit spielt bei Marx der Geist des Menschen eine Rolle; gewiß! Aber was wertvoll an ihm ist, ist gewissermaßen nur, daß er eine Seite des historischen Prozesses darstellen darf: als festgeronnener Teil des Produkts, nicht als eigentlich schöpferische Kraft kommt er in Betracht. Erinnern wir uns des oben erwähnten Ausdrucks: die Menschen gehen Produktionsverhältnisse ein. Seht! sagen die Marxisten: da erkennen wir doch die Selbstthätigkeit des Menschen an; wollende Menschen gehen diese Verhältnisse ein. Das thun sie. Gewiß! aber weil die Produktivkräfte zwingen, oder noch besser, sie thun nur so, weil es die Produktivkräfte erlauben. Die Produktivkräfte brauchen einmal die menschliche Thätigkeit als Exponenten, um zu Produktionsverhältnissen zu werden; aber das Wertverhältnis beider Faktoren wird nicht durchdacht.

Man verweise uns nicht auf jenen Brief von Engels, in welchem er es ausdrücklich als eine nichtssagende, abstrakte, absurde Phrase bezeichnet, zu behaupten, die ökonomischen Momente seien die einzig bestimmenden im geschichtlichen Prozeß. Er hebt dort mit Nachdruck hervor, daß die materialistische Geschichtsauffassung die Wirksamkeit der Ideen religiösen, moralischen, künstlerischen Inhalts rückhaltlos anerkenne, daß es sich um eine Wechselwirkung der politischen, geistigen und ökonomischen Gesellschaftsformen handle. (Marx hätte sich allerdings in Erinnerung an Hegel's gründliche Absage an die Kategorie der Wechselwirkung, bei welcher „alles in der Luft hängen bleibe", wohl vorsichtiger ausgedrückt). Engels schließt: „Wir machen unsere Geschichte selbst, aber unter sehr bestimmten Voraussetzungen und Bedingungen; darunter sind die ökonomischen die schließlich entscheidenden." Also die Entscheidung liegt, allerdings erst in letzter Instanz, aber dann auch vollständig bei den ökonomischen Verhältnissen. Die letzte Instanz ist doch die höchste. Auch wir verwerfen die Manier, an einzelnen historischen Beispielen die nächstliegenden bewirkenden Ursachen politischer oder religiöser Natur aufzuzeigen und dann zu sagen: die materialistische Geschichtsauffassung sei widerlegt. Kautsky und

Engels würden jene Ursachen ruhig anerkennen, aber sie würden den Historiker zwingen, weiter rückwärts zu suchen: wodurch war z. B. die religiöse Begeisterung bei den Kreuzzügen bedingt? In letzter Instanz würden sie eine ökonomische Verursachung auffinden und verantwortlich zu machen wissen. Aber diese letzte Instanz muß doch dann die höchste sein. Bernstein hat freilich den Versuch gemacht, in diese letzte Instanz noch alles mögliche andere hineinzustecken: „in den Falten dieses „in letzter Instanz" können noch sehr viele Modifikationen stecken." Das ist eine neue Auffassung, nicht die von Marx. Dieser wollte in der *ökonomischen Ursache das thatsächlich Letzte, Unerklärbare gefunden haben, hinter welches nicht weiter zurückgegangen werden kann.* Bernstein giebt hinter oder neben dieser Instanz noch allerlei mögliche Modifikationen zu; damit wäre ja eben die Einheitlichkeit der Erklärung verloren, auf welche die Marxisten so stolz sind. Ebensowenig wäre Marx mit dem Bernstein'schen Satz einverstanden gewesen: „daß keine Gesellschaftstheorie allen Einzelheiten des sozialen Lebens Rechnung tragen könne; bei allen Zusammenfassungen bleibt notwendiger Weise ein Rest unberücksichtigt." Engels und Kautsky würden zustimmen; aber Marxens Vorzug ist doch eben dies, daß er die Methode streng durchgeführt wissen wollte, und wenn er auch nicht für jedes einzelne Gebilde menschlichen Denkens, Wollens und Handelns sofort „die ökonomische Grundursache" aufzuzeigen im Stande war: die Grundursache war für ihn einzig die Oekonomie. Wenn Spätere hier weitergesehen haben, oder durch den Zwang der geschichtlichen Wirklichkeit genötigt worden sind, auch andere Ursachen einzuschalten, beweist das nichts für Marx, für welchen die Produktions- und Austauschweise der letzte wirkliche Erklärungsgrund war. Wenn Engels neben die Arbeit noch die Familie, anders ausgedrückt „die Form der Produktion und Reproduktion des Lebens", als wirkende Ursache gestellt wissen wollte, so hat er nur einen der abhängigen Hauptfaktoren gewissermaßen verselbständigt; thatsächlich hängen ja seiner Anschauung nach die Familienformen wiederum ab von der ökonomischen Struktur. Anders steht die Sache bei Kautsky.

Er schreibt zunächst als guter Marxist: „Man halte doch die ökonomischen Bedingungen und die ökonomische Entwicklung auseinander; das sind zwei ganz verschiedene Dinge.“ Gewiß! „Die ökonomische Entwicklung ist nichts anderes als die Entwicklung der Technik, d. h. die Aufeinanderfolge der Erfindungen und Entdeckungen. Was sind diese anders als Wechselwirkungen zwischen dem Geist und den ökonomischen Bedingungen?“ Durchaus einverstanden! Aber nun fährt Kautsky fort: „der Geist bewegt die Gesellschaft, aber nicht als Herr der ökonomischen Verhältnisse, sondern als ihr Diener.“ Das ist kein deutliches Bild! Es soll im allgemeinen die Abhängigkeit des Geistes von ökonomischen Verhältnissen ausgesagt sein. Allein welcher Art ist diese Abhängigkeit? „Die ökonomischen Verhältnisse sind es, welche dem Geist die Aufgabe stellen, welche er jeweilig zu lösen hat. Sie sind es, die ihm die Mittel zur Lösung an die Hand geben. Sie sind es, welche die Resultate bestimmen, die der Geist unter den bestimmten Bedingungen erzielen kann und muß. Die ökonomische Entwicklung ist das Produkt der Wechselwirkung zwischen den ökonomischen Verhältnissen und dem Menschengeist. Sie ist aber nicht das Produkt der frei und planmäßig nach ihrem Gutdünken die ökonomischen Verhältnisse ordnenden Thätigkeit des Menschen.“

Mit dieser Ausführung ist die Art der Abhängigkeit um keinen Grad deutlicher geworden. Man weiß nie, ob es sich um logisches Bedingtsein oder um notwendige Verursachung, oder um teleologische Bestimmung handelt. Voraussetzung und Verursachung, causa und conditio sine qua non werden beliebig vermengt. Dazu kommt, daß Kautsky mit unmerklicher Dialektik „freie und planmäßige Ordnung“ der ökonomischen Verhältnisse ohne Weiteres identifiziert mit einer Ordnung „nach dem Gutdünken“ und damit den Begriff der Willkür streift. Und doch wirkt die sozialdemokratische Partei frei und planmäßig auf die Gestaltung der ökonomischen Verhältnisse ein, ohne dabei, wie Fourier oder Bellamy nach Gutdünken die Welt umgestalten zu wollen. Scheiden wir Richtiges und Schiefes in den obigen Ausführungen! Selbstverständlich richtet sich die erfindende Thätigkeit der Menschen stets nach dem vorliegenden Stoff. Jede Erfindung macht sich die

Arbeit früherer Geschlechter zu nutz. Insofern ist die Erfinderthätigkeit Diener der ökonomischen Verhältnisse. Ebenso sind die Wirkungen einer Erfindung von der Absicht des Erfinders unabhängig. Ueber Verwertung einer Erfindung entscheiden „die ökonomischen Verhältnisse“. Die Maschine, erfunden zum Zweck der Arbeitserleichterung, hat dem Arbeiter seine Selbständigkeit geraubt. Auch insofern ist der Geist Diener der ökonomischen Verhältnisse. Wir lassen es nun dahingestellt, ob man im strengen Sinn des Worts von einer Wechselwirkung da reden darf, wo die Reihenfolge der Wirkungen stets von einem Punkte ausgeht: denn das ursprünglich wirkende nach mat. Geschichtsauffassung ist ja doch immer nur „die ökonomische Basis“ und es ist nicht angemessen nach materialistischer Geschichtsauffassung, die Reihe umzukehren und zu sagen, die Idee sei das ursprünglich wirkende. Jedenfalls ist die Vorstellung schief, als ob die ökonomischen Verhältnisse dem Geist Aufgaben stellten, die Mittel zur Lösung an die Hand geben würden und der Geist nur Handlangerdienste thun würde. Denn einerseits muß der Geist die materiellen Verhältnisse zuerst in sein begriffliches Denken aufnehmen und erst diese Vorstellungen verarbeitet der Erfinder. Dieses Mittelglied, „daß alles durch den Kopf des Menschen hindurchzugehen hat“, d. h. in Vorstellungen und Begriffe umgesetzt werden muß, hat schon Engels betont. Aber die Eigentümlichkeit dieser Leistung ist ihm eine durchaus fremde Vorstellung. Nicht die ökonomischen Verhältnisse stellen die Aufgabe; der Geist, welcher die ökonomischen Grundlagen erwägt, findet vielleicht eine Aufgabe. Nicht die ökonomischen Verhältnisse bieten die Mittel zur Lösung; der Geist findet sie oder — findet sie nicht, auch wenn sie da sind. Wenn der Geist nur diese Dienerrolle spielen würde, daß er die Aufgaben herausrechnet, die ihm die Oekonomie stellt und wozu sie ihm alle Mittel an die Hand giebt, warum würden dann Erfindungen thatsächlich doch spärlich sein? Ja die ökonomischen Verhältnisse machen sie möglich; wirklich geworden sind sie damit noch lange nicht. Und es ist eine Phrase, die Erfindungen abzuleiten aus dem drängenden Bedürfnis. Als ob jedesmal, wenn sich ein Bedürfnis einstellte, auch die Erfinderthätigkeit Erfolg hätte und als ob das Bedürfnis selbst

nicht wiederum ein psychologischer Begriff wäre, abhängig von einer Reihe kultureller Bedingungen! Mit derartigen Behauptungen ist für den wissenschaftlich Denkenden gar nichts gesagt.

Daß der intellektuelle und der materielle Faktor in der Geschichte einander beeinflussen, ist eine Binsenwahrheit. Alle modernen Geschichtschreiber, welche diesen Namen verdienen, schenken dieser Thatsache in ihrer Darstellung ihre Aufmerksamkeit. Allein die Frage, die der historische Materialismus aufgeworfen hat, lautet dahin: Muß der intellektuelle Faktor nicht dem materiellen untergeordnet werden, wenn man eine „wissenschaftliche" Geschichtsforschung betreiben will? In der Wochenschrift: „Die Zeit" wird nun mit Recht darauf hingewiesen, daß die drei kulturbildenden Faktoren: Sprache, Schrift, Feuer diese Frage verneinen. Allerdings hat Engels versucht, auch die Sprache auf die Arbeit zurückzuführen; weil die arbeitenden Menschen sich verständigen mußten, fingen sie an zu sprechen — eine erstaunlich einfache „wissenschaftliche" Erklärung! — und man hat darauf verwiesen, daß die Sanskritstämme fast durchweg „Thätigkeiten" bedeuten. Nun warum haben denn die Tiere, oder wenigstens die arbeitenden Bienen keine Sprache? Die Schrift ist jedenfalls eher aus ästhetischen Bedürfnissen abzuleiten, wofür die älteste Bilderschrift beweisen würde, als aus ökonomischen Verhältnissen. Die Entdeckung des Feuers, welcher gerade Engels einen unvergleichbaren Wert für die kulturelle Erziehung der Menschheit zuschreibt, läßt sich nie aus ökonomischen Verhältnissen ableiten. Somit sind drei der wichtigsten Grundlagen menschlicher Zivilisation nicht auf Produktion- und Austauschformen zurückzuführen.

Kautsky sieht sich denn auch genötigt, ein zweites Letztes, Unerklärbares neben den ökonomischen Verhältnissen anzuerkennen: im Individuum. Dies führt uns auf die Frage nach dem Verhältnis von Individuum und Gesamtheit.

Kautsky räumt ohne Weiteres ein, daß sich das Genie nicht ohne Rest auf ökonomische Verhältnisse zurückführen lasse. Eben das Genie aber, im Unterschied vom Talent, ist es, welches vermöge seiner vielseitigen Begabung und seiner anregenden Art eine Fülle von Keimen für die geschichtliche Entwicklung ausstreut. Die

materialistische Geschichtsauffassung kann nur hintendrein erklären, warum dieser oder jener Keim nicht aufgegangen ist: die ökonomischen Verhältnisse hinderten daran; kann sie aber auch erklären, warum Gedanken lange vor ihrer Zeit gedacht, Erfindungen lange vor ihrer Ausführung geahnt, Pläne von einstiger Macht und Herrlichkeit in den ökonomisch drückendsten Verhältnissen und Weissagungen von verfallender Macht mitten im Glanz aufgestellt und verkündigt worden sind? Kurz jenes Voraneilen und Uebergreifen des Geistes widerspricht doch der marxistischen Vorstellung vom nachhinkenden menschlichen Geist. Man könnte ja einwenden, daß Ausnahmen gerade die Regel bestätigen und deshalb für den Durchschnittsmenschen eben jene allgemeine Theorie richtig sei. Allein darauf kommt es hier gar nicht an. Eine Geschichtstheorie muß so weit sein, daß sie auch dem Wirken eines Genies in sich Raum läßt. Sie muß begreiflich machen können, wie die Durchschnittsmasse von jenen Geistern getrieben, ihren gewöhnlichen Bewegungsrahmen sprengt und vorwärts kommt. Oder würde auch hier von keiner Entwicklung geredet werden dürfen und hätte nur die ökonomische Basis das Vorrecht, Entwicklung anzubahnen?

Kautsky führt aus: „Das Individuum kann allerdings keine neuen Probleme für die Entwicklung der Gesellschaft erfinden, es ist auch in Bezug auf die Lösung derselben an die Mittel gebunden, welche seine Zeit ihm liefert; aber die Wahl der Probleme, der Standpunkt der Lösung, die Richtung, in welcher es diese sucht und die Kraft, mit der es sie verficht, ist nicht ohne Rest auf die ökonomischen Bedingungen zurückzuführen.“ „Hier kommt auch das Individuum zur Geltung in seiner Eigenart, in der es sich entwickelt hat dank der Eigenart der Begabung und der Eigenart der Verhältnisse.“ Diese Grundsätze der Geschichtsdarstellung hat Kautsky befolgt in dem Lebensbild, das er von Thomas Morus entworfen hat. Damit hat er eine wesentliche Ergänzung der Marx'schen Methode geliefert: ja mehr als eine Ergänzung. Denn eine derartige Nebeneinanderstellung der Eigenart des Individuums und der ökonomischen Bedingungen bringt einen neuen Gesichtspunkt in jene methodologischen Voraussetzungen. Marx hat bei grundsätzlichen Aussprachen stets einseitig von den ökonomischen

Verhältnissen und den daraus sich ergebenden Gesellschaftsformationen geredet. Nun tritt neben die Soziologie die Psychologie als — das ist der springende Punkt — gleichwertige Quelle für Geschichtsforschung.

Manche werden rasch mit dem Vorwurf zur Hand sein, daß uns die Thatsache entgangen sei, daß auch Marx dem Individuum sein Recht zukommen lasse, und wir werden später nochmals auf diesen Vorwurf zurückkommen. Hier nur soviel! Marx erkennt eine Wirksamkeit des Individuums auf die Gesamtheit rundweg an. Aber diese Wirksamkeit mußte nach seinen methodologischen Voraussetzungen erklärbar sein. Sie wurde von ihm erklärt durch Messung an der ökonomischen Grundlage, von welcher sie eben abhängig war. Kautsky redet von der Eigenart eines Individuums als einem letzten Unerklärbaren. Die letzte Instanz bilden somit für die Erklärung historischer Erscheinungen ökonomische Verhältnisse und psychologische Anlagen und Antriebe. Hier hat es ebensowenig Sinn, weiter zurück zu fragen: warum diese Anlagen? wie es Sinn hat zu fragen: warum ökonomische Verhältnisse? Das bedeutet eine wirkliche Korrektur von Marxens Formulierung, während die Hinzufügung der Familie als geschichtlicher Triebkraft nur eine Ergänzung genannt werden darf. Kautsky fährt fort: Der fernschauende Denker kann auch nach materialistischer Geschichtsauffassung den Weg der historischen Entwicklung abkürzen helfen; der Künstler, Organisator und Politiker kann auch nach ihr die zersplitterten Kräfte im Volk zusammenfassen und zu planmäßigem Thun verwenden." Was hat es noch für einen Sinn, wenige Zeilen vorher zu schreiben, die ökonomische Entwicklung sei nicht das Produkt der frei und planmäßig ordnenden Thätigkeit des Menschen? Während demnach Marx nur historische Erscheinungen kennt, welche auf die ökonomische Unterlage einer Gesellschaftsform reduzierbar seien, findet Kautsky in der Eigenart des Menschen ein Letztes, das nicht reduzierbar ist.

Doch wir müssen noch genauer untersuchen. Bekanntlich bewegt sich die ganze Geschichte nach Auffassung von Marx-Engels in der Form von Klassenkämpfen und es giebt kein geschichtliches Leben, welches vom Klassenkampfe nicht berührt wäre. Dies wird

als die fundamentale Entdeckung der beiden Männer von Seiten der Sozialisten gerühmt [1]). Die Richtigkeit oder Unrichtigkeit dieser „Entdeckung" interessiert uns hier nicht. Sie ist der korrekte Niederschlag der Wertung, welche den Produktions- und Austauschverhältnissen zugeschrieben wird. Uns kommt es auf den andern Ertrag an, den diese Auffassung dem Marxismus darbietet: sie befähigt ihn nämlich, den Vorwurf des Fatalismus zurückzuweisen. Wohl verfolgt der soziale Entwickelungsprozeß nach Marx seine eigene Logik: aber die Menschen erkennen diese Notwendigkeit; sie können sich deshalb darauf einrichten, wie sich die untern Flußanwohner auf die Ueberschwemmung gefaßt machen, die notwendig kommt, deren Folgen aber nicht notwendig dieselben sein müssen. Blinde Notwendigkeit gibt es also auf ökonomischem Gebiet nicht. Gerade die Aufgabe der großen Männer ist es, den übrigen die Augen zu öffnen, daß sie Richtung und Stärke des ökonomischen Prozesses klar kennen lernen. Von der Thätigkeit des Menschen, meint Engels, ist die soziale Entwicklung nicht unabhängig, wohl aber von seinem Willen. Ein neuerdings gebrauchtes Beispiel illustriert die Behauptung so trefflich, daß wir es hier verwenden müssen: „Ein paar von Gras und Kräutern lebende vierfüßige Tiere sind in eine enge Thalschlucht gelangt, aus der nach allen Seiten schwer ein Ausgang zu finden ist. Aber in der Mitte ist ein Kessel, der Nahrung in Fülle bietet. Nun kommt eine Ueberschwemmung, die den ganzen Kessel mit Steinen und Geröll ausfüllt. Die Tiere haben keine Nahrung mehr. Aber der Hunger treibt sie, solche zu suchen. Etliche versuchen umsonst, die Felshänge emporzuklettern: sie fallen zurück. Ein Teil von diesen stirbt vor Ermattung, einige andere fristen ein kümmerliches Dasein von etlichen zurückgebliebenen Flechten. Etlichen, besonders kräftigen und glücklichen Exemplaren aber ist es beschieden, eine Stelle zu finden, wo sie die Felsen zu überklettern vermögen. So finden sie bessere Nahrung und ihre Nachkommen werden kräftiger". Der letzte Anstoß ist hier mechanischer Art: es ist die Hungersnot. Sie treibt zur Anstrengung der Ueberlegung und des Willens.

[1]) Schon die Saint-Simonisten kennen dieses Prinzip. — Vgl. Kant Ideen zu einer allg. Geschichte IV, 146.

Eine Folge davon ist, daß die Tiere besser klettern lernten. „Daß sie das thaten, lag nicht in der Richtung des ersten Anstoßes, ist auch nicht die Folge der bewußten Absicht, nach Nahrung zu suchen". „Solche kausal notwendigen, aber teleologisch unbeabsichtigten Nebenwirkungen absichtsvollen Thuns sind für den historischen Materialismus in seinem Kern und Wesen charakteristisch". Es wird auf Wundt's Prinzip der Heterogenie der Zwecke verwiesen. *Diese Thatsache der faktischen Verkehrung der menschlichen Absichten oder der Erreichung durchaus unbeabsichtigter Erfolge ist aber nicht die Entdeckung von Marx-Engels; sie führt zurück auf Hegel.* Trotzdem ist mit diesem Grundsatz nur ein Ausschnitt des geschichtlichen Geschehens erklärt; als ob es reiner Zufall wäre, daß eine gute Absicht einen guten Erfolg hat und als ob der gesellschaftliche Umwendungsprozeß böse Absichten ohne Unterschied in gute Erfolge verwandeln würde. Immerhin wird also die Beeinflussung des Geschichtsverlaufs durch Individuen zugestanden: jenes Prinzip macht sich geltend nur in Beziehung auf „Nebenerfolge". Diese Beeinflussung wird durch eine letzte Schlußreihe erwiesen. Die Menschen sind von Natur ungleich und verschieden begabt. „Die Gleichheitsforderung, schreibt Engels, hat im Munde des Proletariats eine doppelte Bedeutung: entweder ist sie die naturwüchsige Reaktion gegen die schreiende soziale Ungerechtigkeit und als solche einfach Ausdruck des revolutionären Instinkts. Oder aber ist sie entstanden aus der Reaktion gegen die bürgerliche Gleichheitsforderung, zieht mehr oder weniger richtige, weitergehende Forderungen aus dieser, dient als Agitationsmittel. Und in diesem Fall steht und fällt sie mit der bürgerlichen Gleichheit selbst. In beiden Fällen ist der Inhalt der Forderung die Abschaffung der Klassen. Jede Gleichheitsforderung, die darüber hinausgeht, verläuft notwendig ins Absurde" — eine Sprache, welche man bei den sozialistischen Journalisten und Agitatoren selten zu hören bekommt. Also die Menschen sind ungleich und deshalb ist der Grad ihres Einflusses verschieden. Aristoteles, Rabelais, Baco, Goethe werden als „encyklopädistische Geister" mit einer gewissen Achtung genannt. Die Resultate ökonomischer Entwicklung kann freilich das größte

Individuum nicht rückgängig machen.

Diese ganze Auffassung lenkt das Augenmerk auf den Erfolg des Thuns, nicht auf seine Quelle, auf die objektiven Resultate, nicht auf die subjektiven Motive, auf den thatsächlichen Verlauf geschichtlicher Ereignisse, nicht auf sorgsame Abschätzung dessen, was zu demselben von Seiten einzelner beigetragen worden ist. Im Notfall steht ja immer der Rekurs an die ökonomischen Verhältnisse offen.

Einen bestimmten geschichtlichen Moment müssen wir noch ins Auge fassen: die Revolution. Sie bildet ja den Abschluß der Vorgeschichte der Menschheit und in diesem Augenblick treten gerade die Menschengruppen in voller Aktivität auf die Bühne des Lebens: es kommt das Zwischenspiel der Diktatur des Proletariats. Marx redet von Revolution in dreifachem Sinn: als Akt, als Prozeß, und beides zusammenfassend: als geschichtsphilosophische Notwendigkeit. Die Revolution ist für ihn das naturgemäße Ende des Klassenkampfs, das Einfallsthor in die eigentliche Geschichte der freigewordenen Menschheit. Diese ihre Bestimmung bestätigt ihm das Studium der Hegelschen dialektischen Methode, wonach quantitative Verhältnisse auf einer gewissen Entwicklungsstufe in qualitative umschlagen. Endlich wird sie von ihm gefordert mit der unwiderstehlichen Glut der Leidenschaft, welche in starrem Doktrinarismus das erhoffte Ziel schon in kurzer Zeit erreicht glaubt. Diese letztere persönliche Stimmung, in welcher er den Waffen der Kritik die Kritik der Waffen vorzieht, unterliegt hier nicht unserer Beurteilung: sie gehört in ein Lebensbild von Marx. Uns interessiert die Behauptung von der Notwendigkeit der Revolution nur in der Richtung, um daraus einen neuen Beitrag für die Beurteilung des menschlichen Wollens und Handelns innerhalb der ökonomischen Bewegung zu gewinnen. Dabei setzen wir als bekannt voraus, daß es sich für die materialistische Geschichtsauffassung bei dieser letzten Revolution „dem Ende aller Revolutionen" nicht um einen blutigen Umsturz mit allen Schrecken handeln soll: Minoritätsrevolutionen werden von Engels zurückgewiesen. Elementare Ereignisse der Geschichte können nicht von einer Hand voll Leute beliebig hervorgerufen werden. Hier liegt der Unterschied zwischen

Marx und Blanqui. Vielmehr entspricht es dem Wesen der Geschichte selbst, nach der Auffassung der Marxisten, daß sie eine sprunghafte Entwicklung aufweist. Zwar geht sie zunächst den Weg der Evolution. Aber diese kommt an einen Punkt, wo sie zur Revolution wird, so gewiß, wie bei stets sich steigernder Temperatur das Wasser schließlich nicht mehr heißer wird in der bisherigen Form, sondern verdampft. Die Evolution bereitet der Revolution die Bahn und diese erleichtert jener ihren ferneren Verlauf. Es widerspricht nach Engels der historischen Auffassung, den allmählichen Fortschritt in der Geschichte leugnen, ebensogut aber, dieses Wachsen neuer geschichtlicher Erscheinungen in infinitum ausdehnen zu wollen: vielmehr muß ein Punkt kommen, wo eben ein geschichtliches Ereignis den bisherigen Gang der Geschichte unterbricht, wo die Revolution eintritt. Bei diesem Uebergang sind es die Menschen und ihre Thaten, welche die entscheidende Rolle spielen.

Die ökonomischen Verhältnisse haben gewissermaßen ein Vakuum geschaffen für eine neue Gesellschaftsformation: die Menschen sind es, welche dieselbe heraufführen. Das Proletariat steht auf. Es vollbringt nicht eine klassenegoistische, sondern eine gesellschaftliche That, es ergreift Besitz von den Produktionsmitteln, es handhabt planvoll diese ökonomische Macht und befreit die ganze Gesellschaft von der bisherigen ökonomischen Abhängigkeit. Bisher hat der Mensch nur gedacht und den ökonomischen Prozeß mit seinen Gedanken verfolgt; jetzt lenkt er denselben, denn die Vorherrschaft der übergewaltigen Produktionsmächte ist gebrochen. Nun geschieht „der Sprung aus dem Reich der Notwendigkeit in das der Freiheit". Merkwürdig, diese Umstülpung der gesamten bisherigen „Ordnung"; merkwürdig dieser Sprung in ein unbekanntes Terrain; merkwürdig diese Kraft und Intelligenz der doch immer mehr „verelendenden" Massen! Halten wir uns nicht bei diesen Einwürfen auf. Dieses ganze Gebiet kommt für den materialistischen Historiker wissenschaftlich betrachtet nur als Grenzbegriff in Betracht: seine eigene Methode verläßt ihn hier. Desto farbenprächtiger schmückt die Hoffnung und die Sehnsucht dieses Zeitalter.

Zum Schluß noch einen Einwurf: wenn vom Menschen und

seinem Einfluß auf die Geschichte geredet werde, begehe man gar keine Inkonsequenz von Seiten der Marxisten. Voraussetzung sei ja stets der soziale Mensch d. h. der in einer gewissen Gesellschaftsform aufgewachsene und ihren Einflüssen unterstellte Mensch. Nur in der Gesellschaft kann der Mensch zum Bewußtsein gelangen, nur darin denken, handeln, planen, raten. Also sei der Einfluß der ökonomischen Verhältnisse thatsächlich gewahrt: der Mensch als „soziales Lebewesen" kann sich gar nicht davon emanzipieren. Gewiß; so gut als ein Dichter nicht dichten kann, wenn er nichts zu essen erhält, womit noch nicht bewiesen ist, daß, wenn er ißt, er gut dichtet. Anders ausgedrückt: das Wertvolle am Individuum, seine Eigenart unterliegt den sekundären Einflüssen der Gesellschaft vielleicht in Beziehung auf die Kraft, mit der es sich ausdrückt, aber nicht in Beziehung auf die Originalität, welche es gerade zum Individuum macht. Der Mensch ist nur in Gesellschaft Mensch; aber er bringt ein Erbstück von gewissen Eigenschaften mit sich, das nicht erst nachträglich aus gesellschaftlichen Einflüssen wieder abgeleitet werden kann. Das hat Kautsky erkannt. Ob er von da weitergetrieben wird anzuerkennen, daß, wie Plechanow von einer immanenten Logik der Produktivkräfte redet, man ebenso gut reden muß von einer immanenten Logik des Geistes? Das würde Marx nicht mehr als seine Auffassung gelten lassen.

Um zu einem abschließenden Urteil zu gelangen, fordert noch die Frage grundsätzliche Beantwortung: Was kann denn die Geschichtschreibung allein leisten? Der Geschichtschreiber der Reformation wird die allgemeine politische Lage zeichnen, die Spannung zwischen Rom und Paris, die Rivalität von Habsburg und Orléans, die Sünden des Vatikans, die kirchenpolitischen Reformideen und praktischen Reformversuche, die Vorarbeit des Humanismus, die religiöse Stimmung des Volks, die Erfindung der Buchdruckerkunst, die ungeahnte Macht des Fuggerschen Geldhandels, die agrarischen Nöte und dergl. Allein dies alles erklärt das Auftreten der Reformatoren nicht, besser gesagt: es erklärt nicht das Auftreten dieser Reformatoren. Zu sagen: die großen Männer kommen stets, wenn die Zeiten solcher bedürfen; denn jedesmal, wenn es notwenig

war, sind solche gekommen, so sind sie nichts als Produkte der Bedürfnisse ihrer Zeit — ist nichts als eine Verlegenheitsauskunft. Mit andern Worten: die Geschichtschreibung vermag die causae der einzelnen historischen Thatsachen peinlich und sorgfältig zusammentragen; sie mag es dadurch bis zum höchsten Grad der Wahrscheinlichkeit erheben, daß das historische Faktum eintreten muß. Aber dieses selbst ist und bleibt eben ein Faktum, ein Gegebenes, ein Thatsächliches, das als solches anerkannt werden muß. Causa und condito sine qua non wird von Seiten der materialistischen Geschichtsauffassung verwechselt. Dem rückschauenden Beurteiler erscheint mit Recht die condito sine qua non als letzte causa; gewiß! aber thatsächlich ist sie die allein ausschlaggebende, ohne welche sämtliche andere causae gar nicht in Wirksamkeit hätten treten können. So gewiß die fertige Ladung der Kanone die Entladung nur möglich, aber nicht wirklich macht, so gewiß kann der Historiker ganz nahe vor den Eintritt historischer Ereignisse führen, aber daß sie eintrafen und gerade so, wie uns die Geschichte erzählt, ergiebt der vorhergehende Gang keineswegs: die Erscheinung hätte auch ausbleiben können und die Aufgabe des Historikers wäre dann, nach dem Moment zu suchen, das die größte Wahrscheinlichkeit doch gleich Null gemacht hat. Stets wird die Geschichtschreibung an Punkte kommen, wo sie nicht mehr erklären, nur konstatieren kann. Kautsky sagt einmal: wir wollen nicht erklären, wie es kam, daß Antonius sich in Cleopatra verliebte. Gut! Aber an dieser, sagen wir einmal zufälligen Thatsache, hiengen unendlich viele Folgen politischer Natur und wer weiß, ob Carlyle nicht ebensoviel Recht hat zu sagen: die ganze römische Geschichte hätte sich anders gestaltet, wenn die Nase der Cleopatra einige Linien unschöner gewesen wäre. Somit wird die Geschichtschreibung deskriptiv bleiben, ohne sich das Recht nehmen zu lassen: die Möglichkeit historischer Erscheinungsreihen bis auf den denkbar höchsten Grad der Wahrscheinlichkeit zu erweisen.

Was hat nun innerhalb dieser allgemeinen Grenze der Leistungsfähigkeit die materialistische Geschichtsauffassung zu bedeuten? Lamprecht sagt einmal: Ideen, einmal aus den Dingen entwickelt, können sehr wohl zur Veränderung von Handlungsmöglichkeiten führen.

Aber diese Wechselwirkung darf den Forscher doch nie und nimmer das ursprüngliche, allem Weiteren zu Grund liegende Verhältnis verkennen lassen, daß die Idee erst durch Applikation des menschlichen Denkens und Handelns auf die bestehenden Möglichkeiten des Handelns erwächst, daß sie in dem großen Zusammenhang geschichtlicher Entwicklung gegenüber den objektiven Möglichkeiten der Auswirkung der Energie das Posterius ist, nicht das Prius. Tritt gleichwohl diese Verwechslung ein, so entsteht eben die „Idee", etwas Mystisches, Supranaturales und Irrationelles. Mehring stimmt vollkommen zu und giebt Lamprecht das Zeugnis, daß er hiemit den Sinn der materialistischen Geschichtsauffassung getroffen habe. Der Punkt, welcher uns in dieser Reihe nicht klar ist, ist nicht die Behauptung, daß die Ideen stets aus den Dingen sich entwickeln, vielmehr die andere, daß sie in ihrer Rückwirkung eine Veränderung der Dinge hervorrufen können. Wie geschieht das? Das kann doch nicht von der Kraftmasse herrühren, welche von den Dingen als Wirkung mitgegeben worden ist; hier muß doch etwas dazukommen, von welchem eben jene Veränderungsmöglichkeit abhängt, ob nun dieses Plus in einer quantitativen oder qualitativen Umänderung besteht. Mit jener Behauptung ist nur die zeitliche Reihe der Erscheinungen, aber nicht ihr kausales Verhältnis zu einander klar ausgedrückt. Denn ein Selbständiges wird, jedenfalls von Marx, in der Reihe der Ideen nicht anerkannt. So rechnet die materialistische Geschichtsauffassung mit Kräften, deren Erfolg sie wohl konstatiert, deren Sinn und Wirkungsweise sie aber einfach übernimmt und deren Richtung sie schlankweg nach derjenigen der ökonomischen Verhältnisse bestimmt. Hier erscheint das, was Stammler in seiner eingehenden Kritik mit Recht das Unfertige, Undurchdachte an der Methode genannt hat.

Die Marx-Engels'sche Fassung der materialistischen Geschichtsauffassung hat dem Individuum seinen gehörigen Platz versagt. Kautsky versucht es, diesen Fehler wieder gut zu machen. Die Methode selbst ist eine brauchbare heuristische Maxime. Es ist Thatsache, daß Historiker vom Fach auf die wirtschaftlichen Verhältnisse mit geringschätzigem Blick herabgesehen haben. Sie werden gezwungen, diese Verursachungsreihe mit zu berücksichtigen. Das

positive Verdienst dieser Methode bleibt es: in den Produktions- und Austauschverhältnissen einen Geschichtsfaktor von eigenartiger, weittragender Bedeutung in die Geschichtsbetrachtung dauernd eingeführt zu haben. Was Montesquieu, Buckle, Ratzel für die Wertung der geographischen, natürlichen und Rassenverhältnisse bedeuten, das hat Marx seinerseits ergänzt. Die Kautsky'sche Fassung vermag einzelne Geschichtsperioden nicht in der Fülle ihrer Erscheinungen, aber in ihren großen Strömungen, besonders wirtschaftlicher Natur einheitlich zu erfassen. Eben diese Einheitlichkeit und Geschlossenheit der Auffassung ist das wissenschaftlich Imponierende. Allein wenn auch in dem Leser — oft absichtlich — das sichere Gefühl, eine regelmäßige, gesetzmäßige Abfolge von Erscheinungen mit Notwendigkeit vor seinem Auge sich entwickeln zu sehen, mit allen Mitteln geweckt wird, so entdeckt doch der philosophisch Denkende, daß oft platte Redensarten die objektive Notwendigkeit ersetzen müssen. Damit soll kein persönlicher Vorwurf erhoben werden; der Vorwurf besagt nur dies, daß die Schwierigkeiten, die in der Sache selbst liegen, vollständig unterschätzt werden. Und es ist eine eigentümliche Befriedigung, zu verfolgen, wie diese ganze Methode thatsächlich manchmal auf den genialen Nachweis hinausläuft: daß der Mensch essen muß, um denken und handeln zu können. Das wissenschaftliche Denken vieler Marxisten ist ein äußerst primitives!

Die Weltanschauung des Marxismus ist der Objektivismus. Ueberall eine ängstliche Scheu, sich in der Frage nach dem subjektiven Ursprung zu verlieren, anstatt die objektiven Folgen herauszustellen, überall eine peinliche Sorgfalt in der Darstellung des großen Durchschnitts, des Gesamteffekts, der in seiner Klarheit und Durchsichtigkeit durch individuelle oder zufällige Modifikationen nicht beeinträchtigt werden soll: plastische Objektivität, für welche die Menschen als Typen und Instrumente, die Individuen fast nur als Kreuzungspunkte der gesellschaftlichen Strömungen in Betracht kommen, plastische Objektivität, deren scharfe Umrisse sich dem Auge für immer einprägen. Ein Ringen zwischen objektiven Mächten und Gesetzen erfüllt die Geschichte; einem unpersönlichen Kampf lauscht Marx: Kapital und Arbeit, ökonomische Produktiv-

kräfte und Recht setzende Menschen probieren ihre Waffen und bei jedem Gang siegen die ersteren. Endlich wird die Uebermacht der Oekonomie zu groß; die Menschengruppen haben die Kraft des Solidaritätsgefühls gelernt; die Menschenkraft entfesselt sich; sie setzt — eine Schöpfung — das naturgemäße Verhältnis in ihr Recht ein: kein Krieg, keine Klassen, keine Menschenherrschaft, nur Herrschaft über die Natur und ihre Kräfte, ein freies Menschenreich. Marx tritt in Hegel's Fußstapfen: auch dieser hat die bewegenden Kräfte des geschichtlichen Lebens über das Wollen und Meinen des Menschen hinausgehoben und in der überragenden Kraft der Idee den Motor der gesamten geschichtlichen Entwicklung der Völker gefunden; auch er redet von der List der Vernunft, welche mit den Absichten und Zwecken der Menschen als souveräne Herrin spielt, um das allein zu erreichen, was sie im Sinn hat. Marx thut dasselbe: nicht das Wollen und Laufen der Menschen ist ausschlaggebend; nicht Absicht und Meinung sind geschichtsbildend: „außermenschliche" Mächte, der Kapitalisationsprozeß bestimmt die Richtung der Geschichte. Beides in ihrer Art großartige Entwürfe, großartig in ihrer Einseitigkeit!

Es wird wohl diesem Stück des Marxismus ergehen, wie den übrigen auch: nachdem sie ihre relative Wahrheit erwiesen und als solche zum wissenschaftlichen Inventar eingereiht worden sind, sterben sie ab. Sie dienen noch als Agitationsmittel; aber ihre Uebertreibung tötet sie selbst. Das eherne Lohngesetz hinterließ die Gewißheit, daß nur durch straffe Organisation jener tote Punkt im Lohnproblem überwunden werden kann. Die Verelendungstheorie erwies, daß das relative Steigen der Wohlhabenheit in den unteren Klassen ein langsameres ist, als in den oberen. Die materialistische Geschichtsauffassung, dieses dritte Stück des Marxismus, an welchem die Sozialisten selbst gegenwärtig bessern, wird der manchen als unberufen erscheinende, aber notwendige Wächter der materiellen Einflüsse im geschichtlichen Leben und der vielleicht unbequeme, aber heilsame Kritiker ideenreicher Geschichtskonstruktionen bleiben. Aber das Schicksal teilt diese Methode mit den andern Konstruktionen. Das eherne Lohngesetz ist vielleicht zu einseitig aufgegeben; die Verelendungstheorie ist als vollständig

unrichtig nachgewiesen. Die materialistische Geschichtsauffassung hat ihre Probe nicht bestanden. Der Marxismus als Dogma stirbt.

II.

Haben wir bisher versucht, aus der Darstellung und den Folgerungen des historischen Materialismus selbst heraus seine Richtigkeit in Frage zu stellen, so ist nun unsere Aufgabe, nach Hervorhebung einiger allgemeinen Gesichtspunkte vom Standpunkt der Ethik und Religion aus ein Urteil zu gewinnen.

Zunächst einige Bemerkungen über „Geschichtsauffassung" überhaupt. Was kann denn darunter verstanden werden? Die nach einer bestimmten Methode vor sich gehende Erfassung eines einzelnen geschichtlichen Ereignisses; weiter die bestimmte Stellungnahme zu der Frage nach den treibenden Kräften in dem gesamten geschichtlichen Verlauf der Dinge; endlich die Grundanschauung von Sinn und Zweck der Geschichte überhaupt. In den beiden ersten Fällen handelt es sich wesentlich um methodische Fragen, in dem letzten um Lebens- und Glaubensauffassung. Allein die Trennung beider Gebiete ist niemals eine reinliche. Denn Geschichte wird dargestellt stets von einem Individuum, von dem Geschichtsschreiber, der seine bestimmten politischen und religiösen Ideale hat und der sich als Geschichtschreiber eben dann ausweist, wenn er den ihm vorliegenden Stoff künstlerisch gestaltet. Der Einfluß dieses individuellen Momentes ist ein außerordentlich großer. Man meint ihn nur in der allgemeinen Farbengebung oder in der unmittelbaren Beurteilung selbst erkennen zu sollen. Allein jede Darstellung enthält immer bis zu einem gewissen Grad eine Beurteilung: denn die Verteilung von Licht und Schatten ist bedingt durch das Verständnis und die Sympathie des Geschichtschreibers. Thatsachen selbst wirken nicht. Die Thatsache muß erst in das gewollte Licht gerückt sein. Man sagt, daß die ganze Eigenart des Auges, seine Frische oder Oede, seine Wirksamkeit und sein Eindruck auf dem Mienen- und Muskelspiel der umliegenden und fernerliegenden Gesichtsteile beruhe, der Augapfel selbst keine der Regungen der Seele verrate, die man gewöhnlich allein aus ihm herauszulesen meine. Aehnlich bei den geschichtlichen Thatsachen: erst durch ihre Ver-

knüpfung und Gruppierung erhalten sie ihr bestimmtes Gepräge. Ja selbst bei der Konstatierung der Thatsachen selbst spielt die individuelle Neigung eine Rolle: der Umfang einer geschichtlichen Bewegung, die Tiefe ihres Einflusses, die Dauer ihrer Wirksamkeit wird nicht bloß urkundlich oder statistisch erhoben, sondern geschätzt und bei dieser Schätzung wirkt unwillkürlich das Urteil resp. Vorurteil über dieselbe mit.

Dieses individuelle Moment erkennt der historische Materialismus zwar an — bei der bürgerlichen Geschichtschreibung! Die bisherigen Historiker können sich aus dem Gesichtskreis ihrer bürgerlichen Gedanken und Ideale nicht herausstellen. Ihre Geschichtsdarstellung hängt von der Zugehörigkeit zu der bürgerlichen Klasse ab: sie ist infolge dessen durchaus einseitig und versteht nur, was sich mit den Gedanken ihrer gesellschaftlichen Schicht deckt oder berührt. Alles übrige wird nicht soziologisch verstanden, sondern von jenem Standpunkt aus beurteilt oder vielmehr verurteilt. Nur die materialistisch geschulten Historiker erheben aus der Geschichte einfach die Entwicklung, die in ihr selbst liegt; nur sie lassen die Geschichte selbst reden und es giebt bei ihnen keinen Regisseur, der die Szenerie für die Bühne und die Leitung des Stücks übernommen hat. — Diese Naivetät braucht nur konstatiert, nicht widerlegt zu werden.

Der Charakter dieser Geschichtschreibung als Klassenprodukt zeigt sich noch in anderer Beziehung. Sie will einen notwendigen Zusammenhang zwischen Produktivkräften und den übrigen Aeußerungen gesellschaftlichen Thuns nachweisen. Damit wird zunächst nur behauptet, daß politische Raisonnements, künstlerische Ideale, moralische Reflexionen, religiöse Andachtsformen von jener Unterlage abhängig sind: zeitlich abhängig oder logisch abhängig. Ueber den Wert der ersteren im Vergleich zur letzteren, über das, was die ersteren dem Menschen bedeuten, ist damit streng genommen nichts ausgesagt. Wir hätten dann keinen Anlaß zu einer Aussetzung: denn der Ursprung eines Gedankens, die Heimat einer Idee kann dem Individuum unbekannt, und fremd bleiben und er kann doch von beiden eine Steigerung seines Lebensgefühls und eine Kräftigung seines Willens oder Denkens erfahren. Allein der historische Materialismus verändert unwillkürlich das Weltbild. Sind die Pro-

duktivkräfte der letzte, ausschlaggebende Faktor, so werden sie zum Weltbeherrscher: der Mensch denkt, die Produktionsweise lenkt. Alles andere ist von dieser abhängig. Es tritt damit eine Wertbeurteilung unvermerkt ein. Aus dem zeitlich oder logisch Ersten ist das Erste überhaupt geworden; alles andere gehört „der Oberfläche" an, es ist mehr oder minder nebensächlich, das Wertvollste ist und bleibt die Gestaltung der Produktionsverhältnisse. Nur mit Rücksicht auf diese werden die Werte der anderen Gebiete bestimmt. Jene kausale Methode der Erklärung verbindet sich mit einer materialistischen Schätzung der geistigen Kräfte.

An und für sich brauchte man sich nicht so vorsichtig auszudrücken, wenn wir es nur mit den populären Darstellungen des historischen Materialismus zu thun hätten, ganz zu schweigen von den journalistischen und agitatorischen Verwendungen der Theorie. Es wird dem vorurteilslosen Kritiker von Seiten der Sozialisten in der That schwer gemacht, jenen „wissenschaftlichen" Sozialismus, — ein Name übrigens, der bei Licht besehen recht wenig besagt und den Bernstein scharf verurteilt — rein für sich zu beobachten, ohne sich durch die mehr als kritiklose Anwendung seiner relativen Wahrheiten von Seiten der Agitatoren beeinflussen zu lassen. Schreibt da ein Lafargue über die „bürgerliche Ideologie", welche, „wie einst Jesus und die Jungfrau Maria dazu gedient hat und noch dient, das Volk zu betrügen", und ähnliche nichtssagende Phrasen könnten wir zu Dutzenden anführen. Wir wissen sehr genau, daß sich die Vertreter des historischen Materialismus energisch dagegen wehren, wenn man in ihrer Methode etwas anderes finden will, als eben eine Methode. Sie scheiden zwischen Theorie und Methode. Allein, wovon hängt die Wahl einer Methode ab? Vom Stoff, den man zu behandeln hat, sagt man. Das ist schief ausgedrückt. Eine Methode gibt Handhaben für das Verständnis durch bestimmte Ordnung der Gesichtspunkte; diejenige wird die beste sein, welche mir das Objekt vollständig klar macht, bei deren Anwendung ich das Objekt verstehen und seine Existenz erklären kann. Also kommt es darauf an, was man unter „verstehen" oder „erklären" begreift. Wann hat man die Geschichte verstanden? wann hat man die Geschichte erklärt? Und bei dieser grund-

sätzlichen Frage werden die verschiedensten Anschauungen sich gegenseitig Armut oder Einseitigkeit vorwerfen.

Für den materialistischen Historiker besteht Sinn und Zweck der geschichtlichen Entwicklung in der angemessenen Gestaltung der Produktionsverhältnisse. Geschichte versteht, wer den Stand derselben, die jeweilige Produktionsstufe, genau kennt. Das Geschichtsideal ist technologisch bestimmt; es besteht in der Anpassung der Produktionsverhältnisse an die menschlichen Gemeinschaften in dem Sinne, daß dort die größtmögliche Steigerung der Produktion, hier die größtmögliche Freiheit des Individuums vom Produktionszwang und die größtmögliche Pflege der geistigen Güter ineinandergreifen. Damit ist die Anschauung zurückgewiesen, als ob es allein darauf ankomme, die Produktion möglichst zu steigern, m. a. W. den Volksreichtum möglichst zu erhöhen. Diese Tendenzen findet die materialistische Geschichtsauffassung mit Recht in der „bürgerlichen" Geschichtsepoche wirksam. Ihr kommt es vielmehr darauf an, den Volksreichtum thatsächlich auch dem Volke zuzuweisen und nicht etwa bloß wenigen, so daß die Vorteile solch gesteigerter Produktion gemeinsames Gut werden. Demnach ist es unrichtig, den Zweck der Geschichte nach materialistischer Geschichtsauffassung nur in möglichster Güteranhäufung zu finden. Ihr Ideal ist der freie Mensch, der sich selbst in seiner Eigenart ausleben kann, während ihm dies gerade bei den bisherigen Produktionsverhältnissen nicht möglich ist. Eben dieser Zwang, welchen die materiellen Verhältnisse ausüben, wirkt noch in anderer Weise auf die Gestaltung des Geschichtsideals: Von diesem wird zuerst gefordert, daß auf dem Gebiet der Produktionsverhältnisse alles in Ordnung sei, m. a. W. daß sie ihrer bisherigen Machtstellung entkleidet werden, nur noch zum Dienst der Menschen vorhanden sind und in seine geistige Entwicklung nichts mehr drein zu reden haben. Diese letztere soll vielmehr ungehemmt und frei vor sich gehen, und wenn die „Vorgeschichte der Menschheit" in der letzten Revolution zu Grabe getragen ist, dann erst steht der Mensch auf dem Plan, bereit, seine Geschichte selbst zu machen. Das mag ja als Ideal gelten, wenn es auch viele niemals gelten lassen werden. Uns handelt es sich allein um die Frage: woher nimmt denn die Geschichte mit Einem

Schlag das Menschenmaterial zu dieser umgestülpten Weltordnung? Die Sozialisten rühmen als den Hauptvorzug von Engels' Buch über die Lage der arbeitenden Klassen in England, daß er trotz all der Bedrückung, unter welcher dieselben thatsächlich seufzten, in diesem Proletariat den Keim einer kraftvollen menschheitlichen Entwicklung entdeckte. Das Proletariat ist es nach ihrer Auffassung, das sich selbst vom Klassenzwang befreien und damit die Klassenherrschaft überhaupt vernichten wird. Nun streiten wir auch hier nicht über die Vorzüge der verschiedenen Klassen und ihre geschichtliche Leistungsfähigkeit. Wir verweisen auch nicht darauf, daß es gar kein einheitlich fühlendes Proletariat giebt. Nach den bisherigen Untersuchungen steht nur eines fest: solange das Proletariat unter dem Bann der materialistischen Weltanschauung steht, wird es intellektuell nicht fähig sein, jene freie Entwicklung des Menschentums herbeizuführen. Denn dazu gehört der Sinn für Nüancen, der dem Marxismus vollständig abgeht.

Das führt uns auf die ethischen Gedanken von Marx, genauer zunächst auf die Wertung der Ethik für die Geschichte. Marx schlägt dieselbe äußerst gering an. Er will deshalb grundsätzlich nicht mit sittlichen Urteilen in die Geschichte eingreifen: diese geht sebständig ihren von der Produktion gewiesenen Gang und kümmert sich um Ethik nichts. Wo die Waare Arbeitskraft verkauft wird, herrschen „Freiheit, Gleichheit, Eigentum und Bentham" friedlich nebeneinander. Es ist Thorheit, nach Marxens Auffassung über die jeweiligen gesellschaftlichen Zustände als über Ungerechtigkeiten sich zu entrüsten. „Ist nicht die heutige Verteilung des Arbeitsertrags die einzig gerechte Verteilung auf Grundlage der heutigen Produktionsweise?" sagt er ausdrücklich in seinem Brief über den Gothaer Programmentwurf. Moral ist nicht auf die Oekonomie anzuwenden; denn damit würde der sichere, notwendige Gang der Oekonomie unberechenbaren Velleitäten ausgesetzt sein. Nicht vermöge moralischer Begriffe ist die Produktionsweise zu ändern, das hat gar keinen Sinn; denn die moralischen Begriffe sind ja eben Produkte dieser Produktionsweise, der sie „entsprechen". — Diese Verbannung der Ethik aus dem wirtschaftlichen Entwicklungsgang der Völker handhabt Marx so konsequent, daß auch

der Zukunftszustand nicht deshalb anzustreben ist, weil er gut oder vollkommen oder dem Ideal entsprechend ist, sondern deshalb, weil es keinen Sinn hat, einer erkannten Notwendigkeit sich nicht zu beugen. Das Reich der Freiheit wird kommen, nicht weil die Moral auf die Oekonomie angewandt wird, sondern trotz aller Moral vermöge des Gangs der Produktivkräfte. Die künftige Wirtschaftsepoche würde kommen selbst dann, wenn sie nach unseren Vorstellungen ungerecht und unsittlich wäre. Sie will von Marx nicht gedacht sein als ein ersehntes Ideal der Gerechtigkeit, sondern sie soll nachgewiesen werden als thatsächliches Produkt der geschichtlichen Entwicklung, die gegen moralische Beurteilung sich spröde verhält. Warum dieser harte Ausschluß der Moral? Einzig deshalb, weil damit die sichere Berechenbarkeit und rücksichtslose Notwendigkeit der wirtschaftlichen Entwicklung in Frage gestellt würde, und weil „das Reich der Freiheit" auf Wünsche und Hoffnungen und Träume kombinationslustiger Schwärmer aufgebaut würde, statt auf die reale und brutale Macht der Thatsachen. Die Hereinmengung der Ethik in den geschichtlichen Verlauf vermindert für Marx die Garantie seiner klaren Erkennbarkeit. Dazu kommt ein anderer Grund. „Erst wenn die fragliche Produktionsweise ein gut Stück ihres absteigenden Ast's hinter sich, wenn sie sich selbst überlebt hat, wenn die Bedingungen ihres Daseins großenteils verschwunden sind, und ihr Nachfolger bereits an die Thüre klopft, — erst dann erscheint die immer ungleicher werdende Verteilung als ungerecht, erst dann wird von den überlebten Thatsachen an die sogenannte ewige Gerechtigkeit appelliert". „Dieser Appell an die Moral und das Recht" fährt Engels fort „hilft uns wissenschaftlich keinen Finger breit weiter; die ökonomische Wissenschaft kann in der sittlichen Entrüstung, und wäre sie noch so gerechtfertigt, keinen Beweisgrund sehen, sondern nur ein Symptom ... der Zorn, der den Poeten macht, ist bei der Schilderung solcher Mißstände, ganz am Platz .. wie wenig er aber für den jedesmaligen Fall beweist, geht schon daraus hervor, daß man in jeder Epoche der ganzen bisherigen Geschichte Stoff genug dafür findet". Mit anderen Worten: die moralischen Vorstellungen von Gerecht und Ungerecht haben keinen eigentlichen Wert für die Geschichtsbe-

wegung. Denn sie konstatieren einfache wirtschaftliche Thatsachen, die in ihrer Unhaltbarkeit erkannt überdies noch mit dem Titel des „Ungerechten“ versehen werden.

Ausschlaggebend für diese niedere Einschätzung des Einflusses ethischer Gedanken ist die Auffassung des historischen Materialismus von der Moral überhaupt. „Von Volk zu Volk, von Zeitalter zu Zeitalter haben die Vorstellungen von Gut und Böse so sehr gewechselt, daß sie einander oft geradezu widersprechen“. Dieser Wandel sittlicher Anschauungen, von welchem Engels hier redet, wird von anderen durch geschichtliche Beispiele erhärtet. „Aber wird jemand einwerfen, gut ist doch nicht böse und böse ist doch nicht gut; werden beide zusammengeworfen, so hört ja alle Moralität auf. Aber so einfach erledigt sich die Sache doch nicht. Es würde ja dann kein Streit über Gut und Böse sein.“ Vielmehr: was gut und böse ist, bestimmt die Zeit oder die einzelne Klasse. „Alle Moral ist Klassenmoral“. Feudalaristokratie, Bourgeoisie, Proletariat haben je ihre eigene Moral; jede Klasse zieht sie aus den ökonomischen Verhältnissen, in denen sie wurzelt. Die Naturvölker standen in gewissem Sinn über den Kulturvölkern; sie hatten und übten noch eine soziale Ethik. Sie wurden getragen von dem Solidaritätsgefühl; sie hafteten einer für alle innerhalb der Sippe, des Stamms. Keime dieser sozialen Moral sind jetzt wieder in der Arbeiterklasse zu entdecken. Diese legt, wie behauptet wird, mehr Wert auf Ehrlichkeit, Großherzigkeit, kameradschaftlichen Geist, Offenheit, als auf Keuschheit, Ergebenheit, Frömmigkeit, Entsagung. Die letzteren sind negative Tugenden; sie entstammen einer übermäßigen Betonung des Individuums. Sie stammen aus der theologischen Ethik, nicht aus dem sozialen Instinkt.

Die theologische Ethik wird selbstverständlich vom historischen Materialismus verworfen, immerhin noch glimpflicher behandelt als die utilitaristische, deren Vertreter, Bentham, schon Marx scharf mitgenommen hat. An der letzteren hat er auszusetzen, daß der Utilitarismus stets auf das berechnende Privatinteresse des Einzelnen zurückgreift und dasselbe von dem gesellschaftlichen Untergrund der Klasse, weiterhin der Oekonomie lostrennt; andererseits, daß die reinen Nützlichkeitsmaßstäbe lange nicht hinreichen,

um Moral zu erzeugen. Außerdem hegt nach dieser Doktrin der Utilitarismus die falsche Auffassung von der sich gleichbleibenden menschlichen Natur, welcher gewisse natürliche Gesetze zu Grunde liegen. Allein die sozialen Interessen der menschlichen Natur müssen nach dem historischen Materialismus mit den Zeitverhältnissen wechseln und deshalb hat es auch keinen Sinn, gute Gesetze zu ersinnen, welche für die Menschen aller Zeiten und aller Völker gelten könnten. Philanthropische Bestrebungen, getragen von ethischem Utilitarismus, haben keinen Erfolg. Ueberdies würde die moralische Beurteilung wiederum versagen; denn im Lauf der geschichtlichen Thatsachen werden die eigennützigsten Handlungen des Einzelnen oft zu Trägern des Fortschritts und der eigentliche Effekt der Handlung ist von dem moralischen Wollen des Individuums unabhängig. Somit versagt die Moral als ausschlaggebender Geschichtsfaktor!

Mit alledem leugnet der historische Materialismus nicht den thatsächlichen Einfluß ethischer Ideen, ebensowenig wie er den Einfluß von Illusionen und Schwärmereien leugnen will. Damit ist das Maß ihres Wertes bestimmt: sie bieten dem Historiker Handhaben, um an ihrer Art und Form die wirtschaftliche Lage zu erkennen. „Jeder Moralkodex ist nur ein Spiegelbild des sozialen Zustands der betreffenden Periode“ — weiter nichts!

Wir haben diese Stellung des historischen Materialismus zur Ethik mit Absicht ausführlicher wiedergegeben: denn der Angriff ist so umfassend, daß er der Beachtung und gründlichen Auseinandersetzung wohl wert ist. Geben wir einmal einem Kritiker innerhalb der Partei das Wort: Bernstein.

Dieser weist zunächst darauf hin, daß das „Kapital“ von Marx eine Menge von Wendungen enthält, welche ohne eine moralische Beurteilung gar nicht denkbar sind. Das Lohnverhältnis selbst wird ja als Ausbeutungsverhältnis dargestellt. Der Mehrwert erscheint nicht als einfache Thatsache: es klebt ein Mackel dran. Eben daß dieser Mehrwert nicht dem Arbeiter zu gute kommt, empfindet dieser als einen Verstoß gegen die Vorstellung von der Gerechtigkeit. Er fühlt sich benachteiligt, weil er für seine Arbeit nicht den entsprechenden Lohn erhalten hat, also die Gerechtigkeit verletzt ist. Hier spielen doch sittliche Begriffe herein

sowohl in der Beurteilung, als in der Kraft, mit welcher sie den gegen die Ungerechtigkeit kämpfenden Teil unterstützen. Ueberhaupt, sagt Bernstein, findet keine dauernde Massenaktion ohne moralischen Antrieb statt. Die Ideale der Gerechtigkeit sind es, welche zum Kampf begeistern. „Die geistigen Strömungen, moralischen Anschauungen sind durchaus reale Dinge, wenn sie auch nur in den Köpfen der Menschen existieren. Der marxistische Sozialismus unterscheidet sich nicht dadurch von anderen sozialistischen Theorien, daß er völlig frei von jeder Ideologie wäre. Das ist keiner auf die Zukunft gerichteten Lehre gegeben. Ohne Ideologie hört überhaupt jede weitblickende Reformthätigkeit auf. Der Marxismus hat das Fundament der sozialistischen Theorie auf den soliden Boden einer realistischen Geschichtsbetrachtung gestellt, die in ihren Hauptzügen unwiderlegt geblieben ist. Daß ihre Begründer in allen Einzelheiten die einzig zulässigen Konsequenzen aus ihr gezogen, daß die von ihnen gezogenen Folgerungen für alle Zeit unbeschränkte Geltung haben würden, haben sie nie behauptet. . . Thatsächlich ist die Moral eine zwar nicht unter allen Umständen aber doch häufig, zwar nicht unbegrenzt, aber doch in weiter Sphäre schöpferischer Wirkung fähige Potenz". . . Damit schließt Bernstein diesen Teil seiner Kritik, mit welchem er sich von den Anschauungen Marxens in diesem Punkt lossagt.

Allein die eigenartige Kraft des Sittlichen ist damit nicht klar herausgestellt: nur als Ausschnitt des ideologischen Gebiets überhaupt erscheint das Recht der Moral hienach gewahrt. Der Hauptvorwurf, den wir dem historischen Materialismus hier machen, ist der, daß er meint, mit seiner deskriptiven Methode auch zugleich das Wesen des Sittlichen gewürdigt zu haben. Er beschreibt, was die Menschen zu verschiedenen Zeiten für recht und unrecht, gut und bös gehalten haben und ob der Widersprüche, die sich da ergeben, wird der Widerspruch des Sittlichen in sich selbst und damit die Wertlosigkeit desselben für die Auffassung der Geschichte dargelegt. „Heute so, morgen anders, in diesem Stand diese Auffassung, in dem andern jene: wo ist denn die sittliche Wahrheit, die ihr so hochstellt? Zeigt sie doch!" Nun muß ohne Weiteres zugegeben werden, daß nicht nur die Sitte nach Zeit und

Stand eine verschiedene ist, sondern auch die Urteile, über das was sittlich oder unsittlich ist. Wir dürfen nur daran erinnern, daß die Reformatoren gegen die Tötung eines Ketzers schließlich nichts einzuwenden hatten und daß heute die Anschauungen über das Duell recht geteilte sind. Der Stand der Moral hängt mit der ganzen Zeit und damit auch mit den wirtschaftlichen Verhältnissen zusammen. Diese historische Thatsache wird manchmal nicht mit der nötigen Offenheit zugegeben. Allein „das Moralische" ist damit noch lange nicht in den Strom der Entwicklung aufgelöst; und wiederum ist deshalb keine Klassenmoral „berechtigt", weil sie Klassenmoral ist und ihrer Zeit entspricht. Das Wesen der Moral besteht nicht darin, daß diese oder jene Norm aufgestellt wird, sondern darin, daß überhaupt für den Menschen eine Norm seines Lebens aufgestellt werden kann. Dadurch allein unterscheidet er sich grundsätzlich von allen andern Lebewesen. Mag der historische Materialismus nachweisen, daß eine ganze Generation die unrichtigsten, widersinnigsten Anschauungen von Moral hat, damit ist doch nicht ausgesagt, daß diese dann Moral sind, noch weniger, daß die Moral nichts ist. Denn eben um die Unrichtigkeit festzustellen, bedarf ich ja bereits einer Norm und unwillkürlich messe ich an einem bestimmten Ideal. Es begegnet uns hier derselbe Widersinn, wie bei der materialistischen Ableitung des Rechts. Recht, sagt der materialistische Historiker, ist geronnene Macht; Recht ist nur der „Ausdruck der jeweiligen Machtverhältnisse im Staat". — Dann sind doch die Menschen Narren, daß sie diese Thatsachen einkleiden und verbrämen mit einem Wort, das einen andern Sinn hat. Die Menschen müssen dann doch mit diesem Ausdruck ein ihnen wertvolles bezeichnen wollen, selbst wenn sie in der Anwendung auf den einzelnen Fall irre gehen würden. „Recht und Gerechtigkeit" muß ihnen mehr b e d e u t e n, als „geronnene Macht". Denn der Macht fügt man sich, weil man muß; dem Recht, weil man will. Dabei ist selbstverständlich dem historischen Materialismus die uralte Verwechslung zwischen „positivem Recht" und „Recht der Gerechtigkeit" passiert; und damit begeben wir uns nicht in das fabelhafte Reich eines historischen Zustandes unter einem Naturrecht, ebensowenig in das

abstrakte Reich der haltlosen Gedankenkonstruktionen, „Ideen“ genannt. Wir bleiben auf dem Boden der Thatsachen: stets herrscht eine Spannung zwischen dem positiven Recht und seiner Reform. Und diese Spannung ist ein thatsächlicher Beweis für die Thatsache, daß positives Recht nicht „Recht“ ist, sondern immer mehr dem „Recht“ angenähert werden muß. Aehnlich auf dem Gebiet der Moral.

Wenn wir von gut oder bös reden, warum brauchen wir überhaupt diese Unterscheidung? Sind es einfach konventionelle Bezeichnungen, anerzogen und durch Tradition weitergetragen? Aber eine Bezeichnung, welche nichts bezeichnet, hat keinen Sinn und keine Existenzbefähigung. Jeder weiß, was er damit thut, wenn er etwas als gut oder schlecht beurteilt, oder vielmehr jeder weiß, ob er sebst dem Guten oder dem Schlechten zutreibt. Dabei denken wir nicht an einzelne bestimmte ethische Vorschriften. Sondern wir denken an die unausrottbare Gewißheit, daß gut sein besser ist, als schlecht sein, daß der gute Mensch eine höhere Achtung beansprucht, als der schlechte, daß die Werturteile, die mit gut oder schlecht ausgedrückt werden, zwar im einzelnen fehlgreifen können, daß ihr Sinn aber gar nicht auf diesem induktiven Weg gewonnen oder verwischt werden kann. Daß überhaupt der Versuch einer sittlichen Beurteilung gemacht wird, daß man mit der Anlegung des sittlichen Maßstabes eine neue wertvolle Erkenntnis gewinnt, daß dieser sittliche Maßstab gerade als Kritiker der gegebenen, thatsächlichen Unsitten und sittlich verschrobenen Urteile erscheint, daß das Sittliche den Rang eines Ideals beansprucht und deshalb zu fortwährender Annäherung treibt — das sind diejenigen Punkte, welche die deskriptive Methode des historischen Materialismus niemals erfassen kann. Es soll auch nicht von ihr verlangt werden. Aber das soll von ihr gefordert sein, daß sie über den Wert der sittlichen Ideen selbst sich eben deswegen jeglichen Urteils begiebt. Diese Vorsicht ist ihr fremd. Deshalb muß sie in ihre Schranken gewiesen werden.

Croce schreibt: „So sehr es möglich ist, eine Erkenntnistheorie nach Marx zu schreiben, so sehr würde es nach meinem Dafürhalten ein absolut verzweifeltes Unternehmen sein, über die Prin-

zipien der Ethik nach Marx zu schreiben“ und Bernstein fügt hinzu: „Marx und Engels haben das moralische Problem immer nur polemisch behandelt, in der Kritik gegnerischer Standpunkte, und so überwiegen bei ihnen hinsichtlich der Moral die negativen Sätze, Auseinandersetzungen dessen, was die Moral nicht ist. Bei dieser rein polemischen Behandlung des Gegenstands war es unvermeidlich, daß zuweilen über das Ziel hinausgeschossen wurde“. Allerdings. Nirgends lesen wir bei Engels etwas vom Gewissen. Und Lütgenau, der sonst die religiös-ethischen Probleme tiefer behandelt, als in den Reihen der Sozialisten Mode ist, sagt: „Das ist nur ein Namen, sogut wie Seele und Gemüt, dem kein Ding entspricht. Der Mensch hat sowenig ein von ihm selbst verschiedenes Gewissen, als er ein Organ der Geduld oder der Hoffnung hat, oder als er, weil er groß ist, irgend etwas besitzt, das Größe heißt.“ So wird das Sittliche aufgelöst in eine Reihe einzelner sentiments und die Psychologie erhält die Aufgabe, etwas zu erklären, was sie gar nicht zu erklären vermag.

Nur anhangsweise ein kurzes Wort über die Moralstatistik, welche von den Sozialisten zum Beweis der Unselbständigkeit ethischer Ideen verwertet wird, aber keineswegs von ihnen allein. Da redet man von Gesetzen des Selbstmords oder der Verurteilungen oder der unehelichen Geburten u. dergl. mehr. So fand sich z. B. in den Jahren 1857—69 eine auffallende Gleichmäßigkeit in der Wiederkehr der Geschworenenaussprüche. — Damit ist jedoch außerordentlich wenig bewiesen. Warum die Geschworenen Jahr aus Jahr ein gerade in 5—6% aller Fälle auf Schuldig eines Vergehens statt eines Verbrechens erkennen und nicht in 3% oder 10%, warum gerade von 5 Verbrechern einer geständig ist und nicht von 7, das bleibt doch unerklärlich. Erst wenn wir aber hiefür eine exakte Erklärung nachweisen könnten, würden wir mit einem Gesetz rechnen müssen. So lange das nicht der Fall ist, haben wir eben eine einfache Thatsache vor uns. Außerdem hebt die Wirkung bloßer Gelegenheitsursachen die sittliche Freiheit des einzelnen nicht auf. Ist z. B. eine Konstanz in der Zahl der unehelichen Geburten nachgewiesen, so wird dadurch die Entschließungsfreiheit der einzelnen Mädchen keineswegs geleugnet. Dies

wäre erst dann der Fall, wenn bei gleichbleibenden Einflüssen alle Mädchen einer bestimmten Gesellschaftsklasse, oder eines bestimmten Landes unterliegen würden. Den Beweis liefert eben die Moralstatistik nicht: daß alle Menschen unter gleichen Verhältnissen gleich handeln. Solange aber dieser Beweis nicht geliefert ist — und er kann nicht geliefert werden — bleibt jener eigentümliche Charakter der sittlichen Willensfreiheit als eines scheinbar irrationalen, aber unendlich wirkungskräftigen Faktors unangetastet. Dies zu betonen, dürfte gerade die Aufgabe unserer Zeit sein.

Der historische Materialismus macht stets darauf aufmerksam, wie die Geschichte von „idealistischer" Seite aus vergewaltigt worden ist. Das kann bis zu einem gewissen Grad zugegeben werden. Aber er selbst wird diesen Vorwurf ebenso hören müssen: denn eine Methode der Geschichtserklärung ist doch unbrauchbar, wenn sie gemeinsame Erscheinungen im geistigen Leben der Völker in ihrer Eigentümlichkeit zu erfassen nicht im Stande ist. Dies ist der Fall bei Marxens Erklärung und Auffassung der Religion. Nach Marx ist „die Kritik der Religion die Voraussetzung aller Kritik. Die Religion ist die phantastische Verwirklichung des menschlichen Wesens. Sie ist das Opium des Volks. Die Aufhebung der Religion des Volks als seines illusorischen Glücks ist die Forderung seines wirklichen Glücks. Die Forderung, die Illusion über seinen Zustand aufzugeben, ist die Forderung, einen Zustand aufgeben, der der Illusion bedarf. Die Kritik der Religion ist also im Keim die Kritik des Jammerthals, dessen Heiligenschein die Religion ist." Dieser Geist Feuerbach'schen Kriticismus kommt in allen Urteilen von Marx und Engels über die Religion zum Ausdruck und ist zu einem schwer auszumerzenden Element sozialistischer Weltanschauung geworden.

Religion gilt dem historischen Materialismus nicht als Produkt von Priesterbetrug. Eine derartige Macht auf bloße menschliche Erfindung als ihre Quelle zurückzuführen, würde den Grundsätzen seiner Methode ins Gesicht schlagen. Religion ist nach ihm ein notwendiges Produkt, dessen Existenz eben aus den gesellschaftlichen Verhältnissen abzuleiten ist. Die Religion ist der Ausdruck unbegriffener Widersprüche, welche in der gesellschaftlichen Struktur

begründet sind. In den Naturreligionen sind die unverstandenen Naturmächte personifiziert. Jeder Stamm hat seine besonderen Gottheiten. Diese wandern mit ihm und wohnen in seinen Grenzen. Der Stamm seinerseits verteidigt sie und kämpft für ihre Ehre. Da kommt die Zeit der Warenproduktion herauf. Es entstehen andere Mächte, welche der Mensch nicht mehr verstehen kann: soziale Größen, deren er nicht mehr Herr wird. Nun spiegeln sich diese in den Köpfen der Menschen. Die Götter erhalten nicht mehr solche Eigenschaften, die dem Stamm eigen sind, sondern gesellschaftliche Eigenschaften werden ihnen beigelegt. Der Markt dehnt sich aus. Die Grenzen zwischen den Stämmen verschwinden; der Warenaustausch nimmt zu. Die Nationalgötter sind verdrängt. Die Natur wird immer mehr unterjocht, ihre Gesetze werden verstanden, sie hört auf, unbegreiflich zu sein und mit dieser Auflösung des Widerspruchs fallen die daraus erwachsenen göttlichen Mächte. Die sozialen Religionen entstehen mit ihren Weltgottheiten: es sind Weltreligionen. Die einheitliche Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens erzwingt mit Notwendigkeit die Vorstellung eines einheitlichen Gottes, in welchem eben der Mensch die noch unverstandene Uebermacht des gesellschaftlichen Milieus über den einzelnen personifiziert. Die Naturgötter verschwanden mit der Ausbreitung des Handels. Die sozialen Götter werden verschwinden, sobald die gegenwärtig herrschenden sozialen Mächte entthront, sobald der Fetischcharakter der Ware erkannt ist. Dieser „Fetischcharakter" hat ja die Weltgötter erzeugt. Das ist ein kurzer Ausdruck für die Marx'sche Anschauung, daß mit dem Augenblick, in welchem die Produktion für den Eigenhaushalt zurücktritt, die Produktion allein für den Austausch, den Markt, beginnt, und damit „die Ware" entsteht, der Produzent die Herrschaft über sein Produkt verliert, die Ware gewissermaßen selbständig wird und Bahnen geht, die er nicht mehr übersehen und berechnen kann. Die Kontrolle über die Produktion wird unmöglich, der ökonomische Prozeß gewinnt vollständige Undurchsichtigkeit, welche eben mit einem Fetisch verglichen wird. Hört diese Beherrschung des Menschen durch den „kapitalistischen Prozeß" auf, so auch seine Wiederspiegelung: das Ende des Kapitalismus ist das Ende Gottes. Die

bürgerlichen Produktionsverhältnisse sind ja die letzten „antagonistischen" Formen im gesellschaftlichen Produktionsprozeß. Beseitiget diese Widersprüche! Damit hebt ihr die Widersprüche, in welchen der Mensch Zuflucht nahm zu seinen Göttern, damit habt ihr jeder Religion den Boden entzogen! Die Genossenschaft der Menschen im Reich der Freiheit hat den Glauben nicht mehr nötig. Denn sie beherrscht jetzt sowohl die Natur als den Produktionsprozeß. Deshalb hält es der historische Materialist für die thörichteste Vorstellung, die Religion als Hebel für die Weltgeschichte zu betrachten. Sie ist ja dazu bestimmt, sich in dieser Geschichte aufzuheben. Es ergeht der Religion, wie dem Staat: beide werden nicht abgeschafft, beide lösen sich selbst auf, wie der Dampf in der Luft. *Der Atheismus ist deshalb von Marx in das ökonomische System selbst aufgenommen. Er ist nicht Glaubenssache oder persönliche Ueberzeugung, er ist mehr als dies: geschichtliche Notwendigkeit, die sich um Wünsche oder Träume der Menschen gar nichts kümmert.*

Stellten wir uns nun auf denselben Boden der Erklärungsweise, wonach die Religion nur aus Widersprüchen, die dem Menschen nicht lösbar erscheinen, abzuleiten wäre, so wäre doch eine der wichtigsten Thatsachen übersehen. Man hat nämlich mit Recht darauf hingewiesen, daß solche Widersprüche sich nicht allein aus dem uns umgebenden Natur- oder Handelsleben ergeben, sondern daß sie in unserer eigenen Organisation liegen können. Der größte Widerspruch im menschlichen Leben ist der Tod. Er verschwindet nicht mit dem Kapitalismus. Ja seine Bitterkeit wird an herber Empfindlichkeit zunehmen; denn heute bedeutet er für manche in der That noch eine Erlösung. Im Zeitalter jener Freiheit, da es eine Lust zu leben ist, wird der Mensch sich mit der Kürze seiner Lebenszeit trotz der gründlichsten wirtschaftlichen und philosophischen Nachweise nicht befreunden. Und was dann? — Was könnte ferner die Klasse jener Gewissensgeängsteten thun, welche ob so mancher Fehlgriffe und Enttäuschungen über ihre eigene Kraft und Moral — denn von Sünden könnte ja nicht geredet werden, wo der Gottesbegriff fehlt — Schmerz empfinden und nach Trost ver-

langen? Es ist eine psychologisch rohe und selbstverständlich falsche Voraussetzung, daß das Bewußtsein der eigenen Unzulänglichkeit in der Gesellschaft freier Menschen abnehmen würde. Im Gegenteil, je höher sich der Gesellschaftstypus entwickelt, desto empfindlicher wird er gegen seine eigenen Fehler reagieren und je weniger Exemplare der Schlechtigkeit einen gewissen Grund zur eigenen Entschuldigung an die Hand geben, desto härter wird das Schuldgefühl im einzelnen Fall drücken. Ueber alle diese Thatsachen des inneren Lebens wird zur Tagesordnung übergegangen, als ob diese Widersprüche am eigenen Leib und in der eigenen Seele nicht weit fühlbarer sein würden, als die Widersprüche in der Oekonomie.

Selbstverständlich — das ist ein zweiter Einwand — verwechselt der historische Materialismus die Religion mit der Kirche, eine Verwechslung, welche allerdings im gewöhnlichen Reden und Leben gebräuchlich ist, welche aber der „wissenschaftlichen" Betrachtung nicht vorkommen sollte. Wohl entschuldigt oder vielmehr rechtfertigt sich der materialistische Historiker mit dem Hinweis darauf, daß es seine Aufgabe sei, nur die geschichtlich greifbaren Wirkungen der Religion auf das Leben der Völker darzustellen. Diese liegen vor in den einzelnen Kirchenbildungen. Die Religion als Sache individueller Frömmigkeit könne nicht in Betracht kommen. Ihn interessiere nur das Sinnenfällige des religiösen Ausdrucks. Kultus, Verfassung, Dogma erscheinen ihm als die Träger der Kirche. Die Veränderungen derselben führt er dann in letzter Instanz zurück auf die ökonomischen Verhältnisse. Wir können uns nun eine kirchengeschichtliche Darstellung wohl vorstellen, welche sich zur Aufgabe machte, den Zusammenhang der sozialen Verhältnisse mit kirchlichen Anschauungen aufzuzeigen. Wenn ein Uhlhorn die Entwicklung des Mönchstums im Mittelalter schildert, und dabei Aufblühen und Niedergang der Benediktiner, Zistercienser, Franziskaner in engsten Zusammenhang mit der Art des Wirtschaftbetriebs innerhalb des Ordens setzt, wenn wir Sinn und Wirkung des kanonischen Zinsverbots verstehen wollen und dazu notwendig auf die ökonomischen Veränderungen der verschiedenen Jahrhunderte zurückgreifen, wenn heutzutage die Frage, die einst ein ganzes Jahrhundert mit religiösen Erörte-

rungen erfüllt hat, die Frage der Armut wieder in den Kreis ernster Erörterung innerhalb der Kirche eingetreten ist, und andererseits diese Kirche selbst fühlt, daß der Kapitalismus in ihren eigenen Einrichtungen eine Rolle spielt — so liegen hier selbstverständlich geschichtliche Kausalzusammenhänge, zu deren Erhellung die Kenntnis des Einflusses sozialer Verhältnisse unentbehrlich ist. Jedenfalls braucht sich kein Christ vor dem Versuch zu fürchten, die kirchlichen Anschauungen darauf hin zu prüfen, ob und inwieweit ihre Gestalt von den wirtschaftlichen Grundlagen abhängig ist. Der Wert der Religion würde nur dann in Mißkredit kommen, wenn dieser auf dem dogmatischen, überhaupt kirchlichen Gebiet liegen würde. Allein derjenige, welcher nun solche Untersuchungen wirklich gründlich führen will, muß religiöses Verständnis besitzen, um die Wirkungen der Religion vielleicht gerade im Abstand von denjenigen der Kirche richtig abschätzen zu können.

Das religiöse Verständnis geht den historischen Materialisten durchgängig ab. Marx sieht in dem kalvinischen Dogma von der Prädestination den Ausdruck der lebhaften Unsicherheit und der gesteigerten Unberechenbarkeit des Warenhandels. Engels findet im Christentum ein Gemisch von jüdischem Monotheismus, von Pantheismus und Brahmanismus. — Ebensogut könnte man das Epos als Ausdruck ochlokratischer und das Sonett als Ausdruck aristokratischer Regierungsform auffassen. Wer Musik verstehen will, muß wissen, daß die Musik ihre eigenen Gesetze hat und muß überdies musikalisch sein. Wer Religion verstehen will, genau ebenso! Mit andern Worten: er muß eine Vorstellung davon haben, was die Religion dem Menschen leistet. Selbst wenn sie nur der Ausdruck für andere Thatsachen wäre, so würden wir einfach wieder fragen: warum bedienen sich denn die Menschen dieses „andern“ Ausdrucks und begnügen sich nicht mit der Thatsache, die dieser Ausdruck nur verhüllt? Und ebensowenig kann die Religion durch einzelne historische Nachweise begründet oder erschüttert werden. Die historische Forschung begründet das religiöse Leben nicht. Und der Fromme würde selbst gegen die Entdeckung, die freilich nicht gemacht werden kann, daß seine Religion als Illusion ausgegeben wird, indifferent bleiben können: er lebt von dieser Illu-

sion und weiß, daß er dadurch ein anderer, ein besserer Mensch geworden ist. Diese Lebenserfahrung ist sein Beweis und ist für ihn der einzige Beweis. Religiöse Erfahrung ist etwas Irrationales. Ebendeshalb geht sie über das Verständnis des historischen Materialismus. Aber wenn sie das ist, ist sie noch lange nicht aus der Reihe der „Thatsachen" ausgeschieden. Im Gegenteil; der Stoff dieser Thatsache ist, daß wir so sagen, viel spröder und dichter, als der anderer. Ebensowenig ist die Religion aufgelöst in Meinungen, Anschauungen, Reflexionen, wie von Seiten der Sozialisten stets wiederholt wird, welche dadurch das rein willkürliche, haltlose, subjektivistische dieser Gewißheit ausdrücken wollen! Als ob dies der Charakter der „Ideologie" wäre, und eine Tradition, ja selbst ein Aberglaube nicht weit zäheres Leben hätte, als die „realsten" ökonomischen Prozesse.

Freilich auch die „Ideologie" der historischen Materialisten ist stark intellektuell gefärbt. Nach Bernstein erkennt derselbe folgende ideale Mächte an. Erstlich das Interesse, soweit es ein klar erkanntes und ein die ganze Klasse umschließendes ist. Im Klasseninteresse erhebt sich der einzelne über seinen eigenen Gesichtskreis, er erkennt die Interessen der übrigen an und ist bereit, sogar um ihretwillen auch Opfer zu bringen. Die zweite ideale Macht ist die Erkenntnis. Die Gedanken über Staat, Gesellschaft, Oekonomie, welche der Sozialist sich macht, sind darunter befaßt. Der dritte Faktor ist das „moralische Bewußtsein, das im Solidaritätsgefühl seinen Ausdruck findet und aus welchem die Vorstellung von dem einen Proletariat aller Länder stammt". — Daß diese idealen Mächte im Stande sind, das geistige Leben des Menschen nicht erlöschen zu lassen, ist sicher; sie geben dem eigenen Leben einen Inhalt. Ob dieser Inhalt genügt, ob das innere Leben damit ausgefüllt ist, ist denn doch eine andere Frage. Ehe sich die materialistische Geschichtsauffassung entschließt, das geistige Leben nicht bloß als Geschichtsfaktor, der auf die wirtschaftlichen Verhältnisse Einfluß und Wirkung ausübt, sondern als Wert für sich offen anzuerkennen und die Lebensbethätigung in rein wirtschaftlichen Angelegenheiten nicht als die allein maßgebende für geschichtliche Entwicklung zu betrachten, wird sie immer unfähig bleiben, die

„Ideologie" in ihrem Recht zu verstehen und anzuerkennen.

Dazu kommt noch als wesentlicher Fehler der ganzen Auffassung, daß kein Verständnis für die schlechten Seiten der menschlichen Natur vorhanden ist und jeder Defekt im Strom der Entwicklung aufgelöst wird. „Der Mensch macht seine Geschichte selbst" sagt Marx. Also sind die Fehler, die schwachen und trüben Seiten des menschlichen Willens, die Unfähigkeit sogut, wie die Unlust an dem Geschichtsverlauf mitbeteiligt. Welche Summe von Kraft und Energie der einzelne für die Arbeit an sich selbst verbraucht, darauf wird nicht reflektiert. Der Mensch wird stets als aktiver nach außen, handelnd in Interesse und Solidarität, dargestellt: mit sich selbst ist er im Reinen! Eine Fragestellung, ob dies denn so allgemeine Annahme ist, und, wenn es so wäre, ob das ein gutes Zeichen wäre, würde der materialistische Historiker rundweg abweisen. Was geht das ihn an? Er hat nur dem Gesetz des ökonomischen Fortschritts zu lauschen und die Menschen darauf aufmerksam zu machen: es schlägt einmal die Erlösungsstunde für ein neues Reich, dann tretet ihr als Akteure auf und die neue Welt ersteht. Ein derartiger Optimismus mag der Agitation und dem einzelnen Glauben kräftige Handhaben bieten. Allein er ist geschichtswidrig, und damit als Unterlage einer richtigen Geschichtsmethode unbrauchbar. Denn er verschließt sein Auge vor der unzweifelhaften Thatsache „des Bösen" in der Menschheitsgeschichte, indem er dasselbe einfach auf dem Weg der Entwicklung zu eliminieren gedenkt. Dem Christentum hier einen Vorwurf zu machen, daß es mit seinem Sündenbewußtsein die Energie geschichtlicher Thatkraft lähme, ist unrichtig. In ihm haben wir die optimistische Weltanschauung gesündester Form. Der Christ kennt zwar seine Unfähigkeit und das Elend um ihn schärfer, als jeder andere, und von hier aus ist dem Christentum der Vorwurf des Pessimismus erwachsen. Mit Unrecht! denn jene Erkenntnis der Thatsachen des eigenen- und des Weltelends bindet seine Kraft nicht. Er sieht die Sachen, wie sie sind, ist gewissermaßen derber Realist, weil er den Geschichtsverlauf nicht verklärt und nicht verdunkelt. Beides hat er nicht nötig. Er weiß, mag es sein, wie es will: Gott führet alles zu seinem Ziel und Ende. In diesem Glauben ist der ganze

Mut der Arbeit in der Geschichte eingeschlossen. Dieser Optimismus kann niemals Lügen gestraft werden, während der andere Glaube, nach welchem der historische Materialismus sein Weltbild entwirft, durch die Thatsachen erschüttert werden muß, eben weil er durch Thatsachen erschüttert werden kann.

Damit sind wir auf die entscheidende Frage zurückgeführt: Welches ist der Sinn der Geschichte? wie wird Geschichte thatsächlich verstanden? Nehmen wir an, es wäre möglich, den gesamten Geschichtsverlauf bis heute nach kausalen Kategorieen darzustellen; das Geschichtsbild wäre entworfen, in welchem die einzelnen Völker und Jahrhunderte nicht nur ihren bestimmten Platz und ihre besondere Färbung erhalten hätten, sondern auch die Notwendigkeit dieses Platzes, die Notwendigkeit dieser geschichtlichen Eigentümlichkeit und Erfolge nach kausaler Methode gezeichnet wäre. Es wäre ein gewaltiges Netz der verschiedensten Beziehungen: Staatenuntergang und Staatenfrühling, Krieg und Frieden, Kunst und Wissenschaft, Religion und Sitte wären berücksichtigt und wir könnten bei jedem einzelnen Geschichtsereignis nachweisen: aus dieser oder jener Ursache hat es so kommen müssen. Also diesen Fall gesetzt — würden wir dann mit Recht sagen, wir haben die Geschichte verstanden? Das würden vielleicht zunächst manche bejahen. Allein man darf nur auf die gewöhnliche Lebenserfahrung verweisen, um dieses Urteil als schief zu erkennen. Einen Charakter hat man noch nicht verstanden, wenn man nur weiß, warum er damals so und ein andermal anders gehandelt hat; man versteht ihn erst, wenn man sagen kann: in dieser Lage wird er so oder so handeln und wenn die Entscheidung zusammenfällt mit der Prognose, dann kann man gewissermaßen davon sprechen: das Verständnis dieses Charakters ist gewonnen. Uebertragen wir aber dies auf die Geschichte! Auch der beste Geschichtskenner, dem selbst jenes ins Detail ausgemalte Geschichtsbild vorliegen würde, wird sich vor einer derartigen Prognose hüten. Die Vergangenheit kann er vielleicht ergründen; den Weg in die Zukunft kaum ahnen. Kann er aber dies nicht, so versteht er den Sinn der Geschichte nicht. Er weiß ihr Ziel nicht.

Ueberdies ist mit der Darstellung der kausalen Zusammenhänge

dem geschichtsphilosophischen Bedürfnis keineswegs gedient. Was soll jenes Gewebe geschichtlicher Erscheinungen? Sind die Völker dazu da, um aufzutreten, und zu verschwinden? Was haben die einzelnen, die Männer und Frauen von der Geschichte, die über sie hinweggeht? Wozu dieses Sinnen und Forschen, Jagen und Hasten, Kriegen und Gründen, Töten und Heilen? Wo treibt die Geschichte hin? Ist sie ein launisches Kind, das bald mit diesen Völkern bald mit jenen spielt, um dann ihr Spielzeug wegzuwerfen? Ist sie eine tückische Macht, welche in den Grundstein der menschlichen Reiche auch sofort die Weissagung ihres Verfalls mit einschließt? Ist sie eine weise Vorsehung, welche ein Erbgut von Nation zu Nation überliefert, damit sie es mehren? Das sind die Fragen, welche darauf abzielen, die Geschichte zu verstehen. Alles andere giebt nur ein klares Bild des Hergangs. Ob dieser Hergang etwas zu bedeuten hat, sagt uns die kausale Erklärung nicht. Und schließlich droht die Alternative: hat die Geschichte überhaupt einen Sinn oder nicht? Ist die Geschichte nicht ein ewiges Wiederholen desselben, ein ermüdendes, langweilendes Einerlei? wäre es nicht besser, wenn diese Geschichte stille stände? Es kommt nichts Neues unter dieser Sonne.

Der historische Materialismus wird erwidern: „alle diese Fragen brauche ich gar nicht zu beantworten; denn sie sind geschichtsphilosophischer Natur. Ich will aber keine Geschichtsphilosophie, sondern nur eine Methode der Geschichtsforschung sein.“ Wenn dies der Fall wäre, hätte er mit der Abwehr im ganzen Recht, obgleich die Geschichtschreibung nicht bloß eine exakte Methode zur Erforschung der Vergangenheit und zur Erkenntnis der Gegenwart verlangt, sondern stets mit einer gewissen, mehr oder weniger durchgebildeten und klaren Anschauung vom Ziel und Sinn der Geschichte verbunden ist. Allein das ist es ja eben: der historische Materialismus will nicht bloße Methode sein; denn dann müßte er sich begnügen, das historische Material möglichst gründlich und übersichtlich dargelegt zu haben. Damit würden wir nur den Stoff kennen; den Sinn, Wert und Bedeutung dieses Stoffs keineswegs. Gerade darüber aber will Marx uns Aufschluß geben. Er will den Sinn der Geschichte darin finden, daß sie sich in

ihrer gesamten jetzigen Gestalt überleben muß und mit dem Ende des Kapitalismus eine neue Weltordnung möglich wird. Der Sinn der „Vorgeschichte“ der Menschheit würde also darin liegen, daß er diese eigentliche Geschichte vorbereitet; die Vorgeschichte würde Mittel zum Zwecke sein. Damit würde der Wert dieser „Vorzeit“ verhältnismäßig gering. Abgesehen von all den Fragen, was die Jahrtausende bis dahin geleistet, warum es eines so langen Zeitraums bedurft, bis der Kapitalismus sich entwickelt hat, warum es so langer Kämpfe bedarf, bis er fällt — diese Auffassung widerspricht dem menschlichen Empfinden. Jahrtausende geschichtlicher Entwicklung nur als Mittel zum Zweck zu beurteilen, geht nicht an. Und wenn auf christlicher Seite da und dort vielleicht derselbe Fehler gemacht worden ist, mit dem Unterschied, daß dabei nur auf das Leben des Individuums Rücksicht genommen wurde, so soll auch dies nicht entschuldigt werden. Der Verbrauch von Jahrtausenden, der Aufwand so vieler Völker muß selbst einen Sinn haben. Es müssen Güter erreicht worden sein, welche das Leben und den Untergang der Völker wert gewesen sind. Sonst wäre doch die Länge des Umwegs zum Ziel kaum begreiflich. Diese Entleerung der ganzen „Vorgeschichte“ der Menschheit machen wir der Marx'schen Geschichtstheorie zum Vorwurf.

Eingeschaltet möge hier eine Verwahrung gegen etwaige Angriffe werden. Wir wissen sehr genau, daß die neueren Vertreter des historischen Materialismus, auch Kautsky, ausdrücklich und stets wiederholen, daß der historische Materialismus nichts als eine Untersuchungsmethode, kein System bedeute, sowie daß es Thorheit sei, von demselben zu verlangen, er müsse alles erklären. Das mag ihre Anschauung sein; es mag auch die richtigere Auffassung sein. Was wir behaupten ist nur dies: Marx der Begründer des historischen Materialismus hat mehr gewollt. Und wenn diese Thatsache nun verschleiert wird, so mag es taktisch richtig sein, historisch ist es falsch. Wer die neueren Auseinandersetzungen über den historischen Materialismus verfolgt, wird unwillkürlich den Eindruck gewinnen, daß die methodischen Fragen keineswegs klar durchgearbeitet und die geschichtsphilosophischen Auffassungen in kein durchsichtiges Verhältnis zu denselben gesetzt sind. Eine der

wichtigsten Stützen marxistischen Geschichtsdenkens ist da und dort preisgegeben worden: so die Theorie von der Kontinuität der wirtschaftlichen Entwicklung, wonach die wirtschaftliche Gestaltung des Mittelalters gewissermaßen nur die Fortsetzung der antiken Wirtschaft sein soll. Diese Kontinuität erscheint doch für Marx als die notwendige Voraussetzung seiner kausalen Erklärungsweise wirtschaftlicher Entwicklung. Und ob das eifrige Betonen „des Neben- und Durcheinanderbestehens verschiedener Wirtschaftsformen je nach der Besonderheit lokaler Wirtschaftsgebiete", sowohl im Mittelalter als in der Neuzeit und in Rom und Hellas mit der Theorie von der doch schließlich zwingenden Macht neuer Produktionsverhältnisse übereinstimmt, ist doch recht fraglich. Die Geschichte würde demnach mehr das Gesicht zeigen, daß sie sich wiederholt und bei dem und jenem Volk wieder neu einsetzt, gewissermaßen ihr Werk von vorne beginnend. Sind nun auch Versuche gemacht worden, der detaillierten Mannigfaltigkeit geschichtlicher Lebensformen gerecht zu werden, so ist dies gewiß anerkennenswert; aber die Größe der Marx'schen Theorie liegt gerade in ihrer Einseitigkeit. Diese wird durch derlei Interpretationen nur verhüllt.

Man wird es dem menschlichen Denken niemals abgewöhnen können, daß es nach einer Erklärung der Geschichte in jenem Vollsinn des Wortes strebt, und also die Welt der Geschichte nicht nur vor sich entstehen lassen, sondern auch ihren Zweck begreifen will. Auf dem Gebiet der Naturvorgänge sagen wir, wir haben einen Vorgang verstanden, wenn wir ihr ihn auf die Ursachen zurückgeführt haben, die ihn hervorriefen. Freilich wird auch hier diese rein nach rückwärts gewandte Methode der Erklärung nicht jeden befriedigen und nicht jedem als vollgiltige Erklärung erscheinen. Die unendlich vielen Schönheiten und Reize der Natur, mit welchen sie gerade oft die unscheinbarsten ihrer Kinder ausstattet, an denen man achtlos vorübergeht, — sie werden vielleicht von niemand gesehen, von keinem beachtet; sie blühen eine kurze Zeit und niemand kümmert sich darum; sie zeigen die zarteste Verästelung in ihrem Organismus und liegen im Schlamm oder Sand oder auf dem Meeresgrund und nur die Poesie kann hier durch ihre alles Leben als menschliches Leben verklärende Art das

Unrecht gewissermaßen abschwächen, das man an diesen Gebilden der Natur begeht, wenn man sie durch Nachweise ihrer chemischen und anderen Bestandteile verstanden zu haben glaubt. Also schon auf diesem Boden ist es nicht ohne Weiteres ausgemacht, was „erklären" heißt. Allein das Interesse wird ein ungleich stärkeres, sobald es sich um die Menschengeschichte handelt. Hier fühlen wir mit, leben mit: es handelt sich um uns. Und uns selbst verstehen wir nur, wenn wir wissen, wozu wir da sind. Die Geschichte begreifen wir erst, wenn wir ihren Zweck einsehen. Die genaueste Kenntnis der psychologischen oder ökonomischen, oder anderer Kausalitätsreihen hat für die Frage keinen ausschlaggebenden Wert: was hat dieses Leben, in welchem sich diese Kausalreihen schneiden mögen, für eine Bedeutung? ist es lebenswert oder nicht? Dieselben Fragen ergeben sich für die Geschichte. Wozu dies ewige Auf- und Abwogen im Völkermeer? Wer das erklärt, hat die Geschichte verstanden; wer erklärt, woher jenes Auf- und Abwogen der geschichtlichen Erscheinungen kausal bedingt ist, hat nur das Bild selbst heller gemacht, aber seinen Sinn noch nicht erschlossen.

An diesem Punkt bietet sich die Religion dar. Sie ist der Versuch einer Weltdeutung unter einheitlichem Gesichtspunkt als Unterlage eigener Lebensanschauung und Lebensführung. Marx verzichtet auf einen selbständigen Sinn in der Weltgeschichte vor der Periode des Kommunismus. Erst hier lebt die Menschheit ihrer Idee würdig; erst hier beginnt die Geschichte, die Jahrtausende dauern wird; der Mensch ist göttlicher Lenker des Natur- und Wirtschaftsgetriebes. Der gefährlichste Feind, der Marx gegenübertritt, ist die Religion und es ist kein Zufall, daß er ihr gegenüber so unerbittlich war. Er mochte instinktiv fühlen, daß er die religiösen Vorstellungen nicht weit genug von dem eigentlichen Triebrad der Geschichte entfernen könne: ein unfreiwilliges Zugeständnis ihrer Macht. Und es berührt den Geschichtskundigen eigentümlich, wenn gerade in unserer Zeit auf historischem und systematischem Weg der unberechenbare Einfluß der religiösen Vorstellungen auf die geschichtliche Entwicklung nachgewiesen wird. Wir erinnern nur einerseits an Jellineks staatsrechtliche Untersuchungen, nach welchen die „naturrechtlichen" Strömungen des zu Ende gehenden

18. Jahrhunderts, wie sie in der Erklärung der Menschenrechte gipfelten, gerade auf religiöse Wurzeln, auf Calvin, zurückzuführen sind; andererseits an den interessanten Versuch von Kidd, nachzuweisen, daß kraft des Gesetzes der natürlichen Selektion die Rasse immer mehr und mehr religiös werden muß, will sie sich im Kampf ums Dasein behaupten.

Jedenfalls besteht jenes religiöse Bedürfnis zu Recht, weil es in Vergangenheit und Gegenwart ebenso, wie in der Zukunft einen Sinn der Geschichte finden will. Auf verschiedenste Weise wurde versucht, dasselbe zu befriedigen. Uns interessiert hier nur der Beitrag, den die christliche Anschauung leisten kann. Die geschichtsphilosophischen Einzelgänge einer solchen zu entwerfen, ist eine reizvolle Aufgabe, welche an die verschiedensten Fragen christlichen Denkens heranführt. Allein hier kommt es nur darauf an, das Gebiet abzustecken und zwischen den Ansprüchen die richtigen Grenzen zu ziehen. Diese Grenzen hat der christliche Vorsehungsglauben manchmal überschritten. Er wurde als Ersatz geschichtlicher Forschung verwendet, nicht im wohlverstandenen Interesse christlichen Glaubens. Die göttliche Vorsehung ist nicht dazu bestimmt, Lückenbüßersdienste zu thun; sie will das geschichtliche Wirken der Menschen nicht ersetzen, sondern sich in demselben darstellen. Wenn der Historiker an solche Punkte kommt, bei welchen die natürlichen geschichtlichen Erklärungsgründe versagen, so darf er sein Fragezeichen nicht durch den christlichen Glauben von der Vorsehung verwischen lassen. Noch mehr Schaden hat es dieser religiösen Wahrheit eingetragen, daß sie in verschiedenster Form als emblematische Verzierung dienen muß. Endlich machen wir von dem christlichen Vorsehungsglauben einen über unser Verständnis hinausreichenden Gebrauch, wenn wir in jedem einzelnen geschichtlichen Ereignis einen selbständigen Gottesgedanken meinen erblicken zu können. Die Probe auf die Richtigkeit jener Ueberzeugung kann niemals auf dem Wege lückenloser Deutung historischer Einzelheiten gemacht werden. Eben der Vorsehungsglaube giebt uns die Möglichkeit, Rätsel in der Geschichte anzuerkennen und doch an ihrem Sinn nicht zu verzweifeln. Der Christ erfährt in sich selbst die ermutigende und belebende Kraft des Gottver-

trauens, dies ist sein sicheres Datum. Er weiß, daß ihm alles zum besten dienen muß, und deshalb wird er nicht müde in seiner Arbeit. Je sicherer ihm diese persönliche Gewißheit wird, desto weitere Kreise zieht sie in ihren Bereich. Trotz aller Uebel und unbegreiflichen Lebensführungen, welche das Leben der Brüder bietet: er hält trotzdem an jener Gewißheit fest und stellt auch diese Wege unter dasselbe Licht, um sie so zu verstehen. Und endlich greift diese Zuversicht hinaus über den Kreis des eigenen und verwandten Lebens: das ganze weite Völkerleben muß seinen göttlichen Zweck haben. Der Vorsehungsglauben, der die Idee eines göttlichen Weltplans faßt, wird so zur extensiven Projektion der intensiven Zuversicht auf Gottes unerschütterlichen Liebeswillen. Die Erde und ihre Völker in ihrer gesamten geschichtlichen Entwicklung können das Leben des einzelnen niemals sinnlos, bedeutungslos, des Lebens unwert erweisen. Die Geschichte ist keine fremde Macht, welche die einzelnen nur als Mittel zu Zwecken, als Kulturdünger, als Schichtungsmaterial benützen würde: zwischen dem Selbstzweck, als welchen sich der Mensch im Sittlichen erfaßt, und dem Weltzweck herrscht im letzten Grunde Harmonie.

Hier auf diesem Boden liegen der Probleme mehr als genug. Daß Ritschls weitgreifender Gedanke, die Geschichte der Völker zu verstehen nach ihrem Verhältnis zum Reich Gottes, nicht weiterhin Anregung gegeben, ist wohl teilweis darauf zurückzuführen, daß er selbst darauf verzichtet, auch die ungeschichtlichen Völker in den Kreis christlichen Denkens hereinzunehmen und damit seine Geschichtsphilosophie schon wesentlich beschränkt. Wir begnügen uns, darauf hinzuweisen, daß das Bedürfnis nach geschichtsphilosophischer Durchdringung des gewaltigen Materials, welches uns der emsige Fleiß der Historiker aufgeschichtet hat, vorhanden ist. Bei der Erfassung desselben kostet es einen Kampf zwischen den verschiedenen Weltanschauungen. Der christliche Glaube muß auch hier seine Kraftprobe ablegen, will er lebensfähig sein.

Anhang.

1. Innerhalb der sozialistischen Bewegung steht den marxistischen Gedanken am vorurteilslosesten gegenüber der intime Freund

von Engels: Bernstein in London. Seiner Kritik an den Hypermarxisten, welche die Worte des Meisters, aber nicht seine Kraft des Denkens und Arbeitens besitzen, hat er in den Heften der „Neuen Zeit" stets Ausdruck verliehen, und es ist ein Zeichen von vornehmer Unparteilichkeit, daß dieses Organ ihm stets noch seine Spalten öffnet, obgleich der Herausgeber Kautsky sein entschlossenster Gegner ist. Die Zusammenfassung seiner kritischen Gedanken hat er in dem Buch „Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie" geliefert. Dieses bedeutet allerdings die Verleugnung des Marxismus.

Der Streit über die materialistische Geschichtsauffassung ist dadurch aufs neue lebhaft entbrannt. Wesentlich neue Gesichtspunkte sind nicht zu Tage gefördert worden. Es ist nur bezeichnend, welche Zugeständnisse Mehring, und noch mehr Kautsky der Kritik Bernsteins machen müssen, obgleich sie sich den Schein der orthodoxen Marxisten zu wahren verstehen. So schreibt Mehring: der historische Materialismus hat nie das Bewegungsgesetz der menschheitlichen Geschichte in einer uneingeschränkten und unmittelbaren Wirkung der ökonomischen Triebkräfte erblickt; er hat ursprünglich nie daran gedacht, dem technisch-ökonomischen Faktor ein fast uneingeschränktes Bestimmungsrecht in der Geschichte zuzuschreiben." Und nun wird scheinbar fein unterschieden: „über der thatsächlichen Frage, daß sich alle ideologischen Vorstellungen aus der jeweiligen ökonomischen Grundlage ableiten, worauf sich die menschliche Gesellschaft entwickelt, darf man nicht die formelle Frage vernachlässigen, wie sich diese Ableitung vollzieht" — wobei der Unterschied zwischen einer „thatsächlichen Frage" und einer „formellen Frage", sagen wir einmal, weniger als klar ist, wenn nicht eine absichtliche Täuschung vorliegen soll. Endlich meint Mehring: „Eine historische Theorie kann ein Gesetz aufstellen, das unter allen Umständen wirkt. Aber sie kann bei dem ewigen Wechsel und der unendlichen Kompliziertheit der geschichtlichen Entwicklung nicht alle Umstände erschöpfen, unter denen es wirkt". Also giebt es offenbar auch Umstände, unter denen jenes Gesetz (der Abhängigkeit von ökonomischen Verhältnissen in letzter Instanz) nicht erkennbar wirkt!

Kautskys Erwiderungen gegen Bernstein gehen von dem alten Vorurteil aus, daß es nur einerlei Form der Notwendigkeit des Geschehens gebe. Sobald er das Zauberwort: „notwendiges Geschehen in der Geschichte" ausgesprochen hat, ist für ihn eo ipso der historische Materialismus gerechtfertigt: denn Notwendigkeit wird nur durch diesen konstatiert. In unverantwortlicher Weise wird der Unterschied von Gesetz und Tendenz absichtlich verwischt und die Tendenz richtig als „ein Gesetz bezeichnet, dessen Wirken durch das anderer Gesetze gehemmt und modifiziert werde", wobei dann aber ein solches Gesetz doch nur neben andern zu stehen hat. Darin hat Kautsky recht, daß Bernstein zwei Fragen verquickt, einmal: ob Marx und Engels den Determinismus aufgegeben haben und dann: ob sie dem ökonomischen Faktor in der geschichtlichen Entwicklung später geringere Bedeutung zugemessen haben. Den Unterschied dieser Fragestellung hat Bernstein kaum beachtet. Praktisch wichtig ist es, die Zugeständnisse von Kautsky zu notieren: daß die Resultate von Marx und Engels nicht die letzten Worte der Wissenschaft sind und auch neue Methoden der Beobachtung und Forschung auftreten; daß manches unhaltbar ist, was Marx und Engels gesagt, und daß speziell die Revolution der Zukunft „anders sein wird, als irgend einer von uns sie sich vorgestellt hat oder vorstellt."

Aus Bernsteins neuesten Erwiderungen ist nur hervorzuheben, daß er der umfassenden Wirksamkeit des „Gegensatzes" als geschichtsbildenden Faktors entgegentritt und auch in dem „Zusammenwirken" verwandter Kräfte eine große Triebkraft der Entwicklung erblickt; und ferner, daß er der Engels'schen Darstellung der Hegel'schen Dialektik gegenüber die Welt und ihre Geschichte nicht bloß als einen Komplex von Prozessen, sondern von Prozessen und Dingen ansehen will, da es „Prozesse giebt, die durch Jahrtausende hindurchgehen und also für die praktischen Zwecke „ewig" sind."

2. Manchem geschieht wohl ein Dienst, wenn im folgenden die Hauptwerke über diese Frage kurz angegeben werden. Es handelt sich dabei für uns nicht um eine vollständige Bibliographie, sondern um Angabe des Wichtigsten aus dem weitschichtigen Material, dessen Kenntnis nicht so allgemein zugänglich sein dürfte.

Litteratur.

Der locus classicus für die mat. Geschichtsauff. findet sich in der Vorrede zur Kritik der politischen Oekonomie von Marx 1859. Vergl. dazu Kapital III. 2, 324.

Vergleiche: Neue Zeit Jahrgang XV, I 6—9. 22. 23 II 2, XIV, II, 44. 47. I, 22. XVI, I, 4. 23. 24. 25 II., 34 f. 41. 44, 39. 46. Jahrgang 1898. 99.

Engels, Antidühring 1878 (Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft. 3. Aufl. 1894).

Plechanow, Beiträge zur Geschichte des Materialismus 1894 u. a.

Krause: Die Entwicklung der Geschichtsauffassung bis auf Marx (Berliner Arbeiterbibliothek II, 121 1891).

Greulich: Ueber die materialistische Geschichtsauffassung 1897.

Stern: Einfluß der sozialen Zustände auf alle Zweige des Kulturlebens (1889).

Lafargue: Der wissenschaftliche Materialismus nach der Anschauung von Marx (1886).

Kautsky: Thomas More und seine Utopie (1888).

Engels: Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats (1896).

Lütgenau: Natürliche und soziale Religion (1894).

Kautsky: Geschichte des Sozialismus (1895—98) (vergl. die Kritik in Brauns Archiv 1897).

Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen Philosophie 1886. Mit Anhang: Karl Marx über Feuerbach vom Jahre 1845.

Barth, die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer bis auf Marx und Hartmann (1890). Jahrbb. für Nationalökonomie und Statistik (1896). Die Geschichte der Philosophie als Soziologie 1897.

Tönnies, Archiv für Geschichte der Philosophie (1894). Archiv für systematische Philosophie I, 227.

Lorenz O., die materialistische Geschichtsauffassung (1897).

Lorenz, M., die marxistische Sozialdemokratie (1896), Religion und Sozialdemokratie (1897).

Sombart, Sozialismus und soziale Bewegung (1896). Aufsätze in Brauns Archiv (1892. 1896).

Stein, die soziale Frage im Lichte der Philosophie (1897).

Stammler, Wirtschaft und Recht 1896.

Syrkin, Geschichtsphilosophische Betrachtungen 1896.

Neumann, Zeitschrift für gesamte Staatswissenschaften 1892. Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik (1898).

Herkner, die Arbeiterfrage 1897.

Masaryk, die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus aus Wien 1899.

Köhler, Hermann, sozialistische Irrlehren von der Entstehung des Christentums und ihre Widerlegung 1899.

Simmel, Adler, Weisengrün sollen mit ihren verschiedenen Ausführungen nicht mehr genannt werden, ebensowenig Lamprecht. Die Litteratur über den an seinen Namen sich anknüpfenden Methodenstreit findet man in der Streitschrift von Below: Die neue historische Methode (1898) fast vollständig zitiert.

Aus der modernen systematischen Theologie Großbritanniens.

Von

Abel Burckhardt,
Pfarrer in Veltheim, Kt. Aargau, Schweiz *).

Einleitung.

Eine Beschäftigung mit der systematischen Theologie Großbritanniens mag Vielen von vornherein wenig lohnend erscheinen. Man kennt die englische Textkritik und Exegese und hat, seit E. Hatch's Arbeiten dem deutschen Leserkreis zugänglich sind, auch von den dogmengeschichtlichen Forschungen englischer Theologen Notiz genommen, aber es gibt kein in englischer Sprache geschriebenes Werk über systematische Theologie, das in dem Kreis der deutschen Theologen sich eines nennenswerten Einflusses oder auch nur eines allgemein bekannten Namens erfreuen dürfte.

Daß man freilich für gewöhnlich die Leistungen der englischen Gelehrten in der systematischen Theologie zu gering anschlägt, darf seit dem Erscheinen von Pfleiderer's Buch: „Entwicklung der protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant und in Großbritannien seit 1825" als erwiesen betrachtet werden. Leider führt Pfleiderer sein Werk nur bis in die sechziger Jahre dieses Jahrhunderts hinein und schließt mit den Hauptvertretern der Breitkirche, Kingsley, Maurice und Robertson, die jetzt längst der Vergangenheit angehören, so daß man in das, was gegen-

*) Das Material zu diesen Aufsätzen ist bei Gelegenheit einer Studienreise vom Verfasser in England gesammelt worden.

wärtig in der englischen Theologenwelt vorgeht, keinen Einblick mehr erhält. Pfleiderer's Arbeit rief denn auch einer Ergänzung und Fortsetzung des Begonnenen; Clemen: „Der gegenwärtige Stand des religiösen Denkens in Großbritannien" [1]) behandelt die systematische Theologie bis auf die Jetztzeit und stellt sich die Aufgabe, das gegenwärtig Bestehende genetisch in der Vergangenheit zu verfolgen.

Die vorliegende Arbeit hat den Zweck, die Ausführungen Clemen's in dem Sinne zu ergänzen, daß sie einige der von ihm behandelten Gegenstände herausgreift und ausführlicher behandelt, als es bei dem großen Umfang seines Themas möglich war, daß sie ferner vor Allem einen Ueberblick geben möchte über eine Anzahl von theologischen Erscheinungen auf systematischem Gebiet, die in den jüngst vergangenen Jahren herausgekommen sind. Vielleicht, daß sich dann nach Besprechung dieser neuesten Werke ergeben wird, daß das Urteil, das Clemen über die systematische Theologie in Großbritannien gefällt hat, nicht mehr ganz der Wirklichkeit entspricht: „Man handelt über ein oder mehrere besondere Lehrstücke, wirft von da aus vielleicht hie und da Seitenblicke auf angrenzende Abschnitte, unterläßt es aber meist, danach sein Glaubenssystem umzudeuten" [2]).

Zudem glaube ich mit den vorliegenden Aufsätzen manchen englischen Theologen einen Dienst zu erweisen. In Großbritannien wird in den letzten Jahren allen Erscheinungen auf dem theologischen Büchermarkt Deutschlands die größte Aufmerksamkeit geschenkt. Man erstaunt darüber, wie eingehend man sich dort mit deutscher Theologie beschäftigt, wenn man z. B. die Rezensionen der „Critical review of theological and philosophical literature" durchblättert oder einen Blick wirft in die Zeitschrift „The thinker, a review of world-wide christian thought" [3]), die sich die Aufgabe stellt, Monat für Monat einen Ueberblick zu geben über die theologischen Erscheinungen aller protestantischen

[1]) Theol. Stud. und Kritik. 1892, 513 ff., 603 ff.

[2]) ibid. p. 515.

[3]) Leider Ende 1895 eingegangen.

Länder der Erde. Zahlreiche Uebersetzungen deutscher Werke, in letzter Zeit namentlich solche von Vertretern der Ritschl'schen Richtung legen ein Zeugnis davon ab, wie sehr man in England die Arbeit der deutscheu Theologie zu würdigen bestrebt ist. Wenn man das rege Interesse, das viele englische Theologen all dem entgegen bringen, was in Deutschland auf ihrem Gebiet geleistet wird, mit der geringen Beachtung vergleicht, die man bei uns englischen theologischen Arbeiten schenkt, so begreift man ihre Klagen über Mißachtung ihrer theologischen Leistungen. Alfred Cave schreibt bei Anlaß einer Rezension von Fr. Nitzsch's Lehrbuch der evangelischen Dogmatik: „Der Standpunkt der englischsprechenden Völker, ihre Bedürfnisse, ihre Autoren und ihre Entwicklung sind, wenn nicht unbekannt, so doch ignoriert (bei Nitzsch). O daß wir . . . eine einheitliche, internationale, allgemeine . . . Theologie hätten" [1]).

Nun wird es zwar jedem, der sich mit englischer Theologie abgibt, bald völlig klar, daß, wenige Ausnahmen abgerechnet, die Deutschen den Engländern wissenschaftlich weit überlegen sind. Nichtsdestoweniger aber halte ich die vorhin geäußerte Klage der Letzteren für berechtigt und bin der festen Ueberzeugung, daß wir aus der englischen Theologie, die systematische inbegriffen, Nutzen und Anregung gewinnen können. Es ist zum mindestens für uns höchst interessant zu vernehmen, wie ein Volk, das eine andere Geschichte hat, das unter andern kirchlichen und politischen Bedingungen lebt, das andern philosophischen Einflüssen unterworfen ist und mit einer andern Tagesphilosophie zu rechnen hat als wir, über diejenigen theologischen Probleme denkt und mit ihnen fertig zu werden sucht, die uns beschäftigen. Unsere von des Gedankens Blässe allzusehr angekränkelte Methode, die in Hyperkritik sich zu verlieren droht und immer weiter vom wirklichen Leben sich entfernt, wird von der gesunden, praktischen Art, mit der der Engländer an diese Fragen herantritt, in manchen Punkten zu lernen haben.

Und so hoffe ich denn mit meiner Arbeit englischen Wünschen

---

[1]) Critical review 1892, III.

und deutschen Bedürfnissen entgegen zu kommen. Wenn sie etwas dazu beiträgt, daß die Gedanken von hüben und drüben sich finden und mit einander sich auseinander setzen, so hat sie ihren Zweck erreicht. —

Es soll im Folgenden zunächst die systematische Arbeit in der anglikanischen Kirche behandelt und sodann in die Theologie der Schotten und Dissenters ein Einblick gegeben werden.

I. Die anglikanische Kirche.

„Englische Theologie“, schreibt A. Fairbairn[1]), „muß mit Hülfe der Schulen der englischen Kirche konstruiert werden.“ — Ich beginne diesen Abschnitt mit einigen Bemerkungen über die kirchlichen Parteien in England. Ihre Namen sind allgemein bekannt; man redet von Hochkirche, Breitkirche und Niederkirche und versteht unter der ersten die Ritualisten, unter der zweiten die Liberalen und unter der letzten die Evangelischen, d. h. diejenigen, die freie Forschung und schöne Kultusformen verwerfen, auf einen einfachen Biblizismus sich gründen und auf die Pflege des praktischen Christentums ihr Hauptaugenmerk richten.

Daß wir bei der Niederkirche keine tiefere wissenschaftliche Bildung und also auch keine moderne Theologie finden werden, versteht sich nach dem oben Gesagten von selbst. Anders verhält es sich bei den beiden übrigen Parteien, sie haben beide ein starkes theologisches Interesse. Die Hochkirche wird nur äußerlich charakterisiert durch ihre Riten, ihr eigentliches Wesen ist die Verherrlichung des Vergangenen, die Rückkehr zum altkirchlichen Dogma, der Widerstand gegenüber der Gegenwart; sie braucht, um ihre Tendenz verwirklichen zu können, eine Theologie. Die Breitkirche dagegen strebt vorwärts, sucht mit dem modernen Denken in Verbindung zu bleiben; und die modernen Gedanken, auf das Christentum angewendet, rufen wiederum einer Theologie. Bei diesen beiden Richtungen finden wir denn auch in der That

[1]) Place of Christ in modern theology. London 1894, p. 176.

Theologen. Modern sind die Einen, auf alte Autoritäten sich gründend die Andern; für die Einen ist Theologie Dogma, etwas Gegebenes, das durch Kanon, Glaubensbekenntnis und Tradition genau bestimmt ist; den Andern ist Theologie eine Form modernen Denkens, etwas, das mehr durch ihre Individualität als durch die kirchliche Gemeinschaft, der sie angehören, sich bedingen läßt[1]).

Nach unseren bisherigen Ausführungen sehen wir uns, wenn wir moderne Theologie suchen, auf das Gebiet der Breitkirche angewiesen. Hier finden wir aber viel weniger, als man erwarten möchte. Fürs Erste gehören die Männer der Breitkirche, die auch bei uns zum mindesten dem Namen nach wohl bekannt sind, ein Kingsley, Maurice, Robertson, bereits der Vergangenheit an; und wenn man ihre theologischen Schriften liest, so kann man sich des Gefühls nicht erwehren, daß bei ihnen ein gewisser theologischer Dilettantismus vorhanden ist; es fehlt die stramme, wissenschaftliche Methode, die wir von Deutschland her gewohnt sind, es tritt uns nicht ein Ganzes, nicht ein System entgegen, es sind vielmehr einzelne Punkte, die erörtert werden, und Maurice, der am meisten systematische unter den Dreien, hat seine Ansichten so oft geändert, daß man sich von seiner Theologie nur schwer ein Bild machen kann. — Zum Andern wird es jedem, der in die Schriften dieser Männer der Breitkirche einen Blick wirft, sofort klar, daß ihre Ansichten, mit denen des deutschen Liberalismus verglichen, fast orthodoxe müssen genannt werden, daß sie ferner unter einander völlig verschieden sind und das, was wir „Schule" nennen, bei ihnen gar nicht existiert. Das ihnen Gemeinsame könnte man am ehesten darin sehen, daß sie Dogma und Religion unterscheiden. — Zum Dritten endlich ist gegenwärtig die Zahl der Breitkirchlichen eine sehr geringe, und es fehlt unter ihnen an bedeutenden Männern; der Einzige, der sich unter den jetzt Lebenden eines weiten Rufes und eines größern Einflusses erfreut, ist der Archidiakon der Westminsterabtei in London, F. W. Farrar, dessen Predigten über die „ewige Hoffnung" [2]) seiner Zeit einen

---

[1]) Vgl. hiezu Fairb: Place of Christ pp. 178 und 179.

[2]) F. W. Farrar: Eternal hope, five sermons preached in Westminster Abbey, november and december 1877, 1891 ins Deutsche übersetzt.

Sturm der Entrüstung und eine lange Reihe von Aufsätzen [1]) für und wider ihn ins Leben gerufen haben. In der theologischen Litteratur der letzten Jahre sind mir nur zwei Autoren begegnet, deren Ideen mir erwähnenswert scheinen und die entschieden der Breitkirche angehören, A. J. Harrison und A. W. Momerie; freilich ist der letztere so weit nach links gegangen, daß ihm schließlich sein Lehrstuhl im King's College in London genommen wurde (im Jahre 1891).

A. J. Harrison redet in seinen „Problems of christianity and scepticisme" (London 1891) von allerlei Einwänden, die der Skeptiker gegen das Christentum und seine Grundlage macht. Da ist es nun von höchstem Interesse, wie, um diese Angriffe zurückzuweisen, der Pfarrer der anglikanischen Kirche mit ihren Glaubensbekenntnissen alle kirchliche Autorität preisgibt und direkt auf Christus sich stellt. So antwortet er z. B. dem Zweifler gegenüber, der auf verschiedene Sekten und Konfessionen hinweisend, die Frage äußert, was denn überhaupt Christentum sei, p. 149 folgendermaßen: „Wir laden doch nicht ein an Glaubensbekenntnisse zu glauben, sondern an Jesus Christus. Wenn du ihn aufgenommen hast, dann kannst du selbst urteilen, was für ein Glaubensbekenntnis adäquat Alles ausdrückt, was er dir ist, wenn überhaupt eines diese Bedingung erfüllt". Er rät seinen Lesern Christus zu studieren, bis in ihnen die Liebe zu ihm erwache, bis er in ihr Wesen eingedrungen sei. Hier bewegt sich der Verfasser in Ausdrücken, die es uns lebhaft ins Bewußtsein rufen, daß wir es mit einem Mitglied der anglikanischen Kirche zu thun haben; die namentlich von der Hochkirche ins Centrum gerückte altkirchliche Lehre von der Vergottung der Natur wirkt auch bei ihm nach. Wenn er ausführt, wie Jesus „unserer Natur einverleibt werde", wie er „Gehirn von unserem Gehirn, Herz von unserem Herz, Seele von unserer Seele, Leben von unserem Leben" [2]) werde, so denkt man unwillkürlich nicht nur an eine ethische oder religiöse Vereinigung, sondern zugleich

[1]) The wider hope, London 1890, eine Reihe von in diesem Streite geschriebenen Aufsätzen, gesammelt aus der Contemporary review.

[2]) p. 266.

an einen physischen Vorgang.

Wunderbar ist die Stelle, wo er schildert, wie er nach langen Irrfahrten des Zweifels ein Christ geworden sei[1]): „Zuletzt wandte ich mich zu dem einen höchsten Studium. . . . Ich studierte die gesamte Lehre Jesu . . ., was immer, um es kurz zu sagen, entdeckbar war von dem, wie er Gott, sich selbst und den Menschen betrachtete. Je mehr ich studierte, um so mehr wurde ich bestürzt vor Erstaunen. Es schien, als wäre ich eingetreten in eine absolut neue Welt. . . Ich wurde, wenn ich in aller Ehrerbietung so sagen darf, Christustrunken; ich frug nichts, ich wußte nicht, ob ich glaubte oder nicht glaubte, ich geriet einfach außer mir vor Ergötzen; es schien, als könnte alle Philosophie, die ich je gelesen, zusammengefaßt werden in zwei oder drei Worte Christi."

Wir haben hier ohne Zweifel einen richtigen Vertreter der Breitkirche: an die Dogmen seiner Kirche hält er sich nicht von vornherein für gebunden, die Hauptsache ist ihm das religiöse Erleben[2]).

A. W. Momerie's theologische Positionen, die uns in seinem Buche „The religion of the future" (1893) vorliegen, dürfen nur bedingt als der Breitkirche angehörig betrachtet werden. Wohl sind sie auf ihrem Boden erwachsen, doch stammen sie in der Form, in die sie hier geprägt sind, aus der Zeit, wo dieser Gelehrte bereits seiner Professur am King's College war verlustig erklärt worden; sie sind uns daher besonders dadurch von Wert, daß sie uns den Punkt zeigen, wo die Weitherzigkeit der Kirche ein Ende hat.

Das neue Testament, so führt Momerie in seinem obengenannten Werke aus, stellt uns Jesus oft falsch dar. In der ursprünglichen Lehre Jesu ist nichts von Dogma und nichts vom „kostbaren Blute" vorhanden. Im Einklang mit den Propheten betonte Jesus ein richtiges Verhalten als des Menschen erste Pflicht. Das heutige Christentum hat als seine Grundlage vorchristliches Heidentum verbunden mit nachchristlicher Metaphysik. Die ortho-

---

[1]) p. 294.

[2]) Ich erwähne hier noch die 1892 in London herausgekommene Schrift des nämlichen Autors: The church in relation to sceptics.

doxe Versöhnungslehre ist heidnisch, die Prädestinationslehre steht noch unendlich viel tiefer. Momerie stellt Confucius, Christus und Mohamed auf eine Stufe. Die Religion der Zukunft wird Moral sein; aber Moral ist erst der Anfang der Religion; sie wird die Unsterblichkeitslehre festhalten; sie wird sich nicht zum heutigen Christentum, wohl aber zum Christentum Christi entwickeln. Der Verfasser hofft, daß die anglikanische Kirche, an der er Vieles liebt, ihre Musik, ihre Architektur, viele ihrer Gebete, einige ihrer Lieder und ein Weniges von ihrer Lehre, zu diesem Ziele gelangen werde. Die Unhaltbarkeit ihres gegenwärtigen Zustandes ist ihm erwiesen durch die Uneinigkeit ihrer Glieder in Glaubenssachen, durch die Unwahrhaftigkeit vieler ihrer Geistlichen und endlich dadurch, daß in letzter Zeit nur unbedeutende Männer zum Dienst der Kirche sich melden, weil selbständige Naturen sich nicht dazu erniedrigen wollen, ihr Joch zu tragen. —

Man hat, wenn man Momerie's Buch liest, den Eindruck einer oberflächlichen Arbeit. Die Art, wie er das Christentum Christi als Moral verbunden mit dem Glauben an die Unsterblichkeit charakterisiert und alles Andere als Reste heidnischer Religion oder als spätere Zusätze hinstellt, bekundet entschieden einen Mangel an historischem Sinn. Das gänzliche Fehlen der Pietät dem historisch Gewordenen gegenüber hätte ihm auch in deutschen Kreisen alle Sympathien entzogen; in der anglikanischen Kirche aber, deren Grundzug die Achtung vor den Formen und Lehren der Kirche ist, wie sie sich im Laufe der Geschichte ausgebildet haben, mußte es ihn unmöglich machen. Die klassischen Vertreter der Breitkirche haben bei aller Freiheit sich immer Ehrerbietung gegenüber dem durch die Kirche Festgestellten zu wahren gesucht, Momerie überschreitet diese Schranke, verwirft rundweg die Kirchenlehre und hat sich damit notwendig des Heimatrechtes in seiner Kirche entäußert. —

Hiemit ist das, was ich über die theologische Arbeit in der Breitkirche in den letzten Jahren zu erwähnen habe, bereits erschöpft, und man scheint, da diese gegenwärtig wissenschaftlich sehr schwach vertreten ist, überhaupt kaum von moderner systematischer Theologie in der anglikanischen Kirche reden zu können;

denn in der Niederkirche spielt die Theologie keine Rolle, und in der Hochkirche erwartet man nach ihren Grundsätzen jedenfalls nichts Modernes.

Und doch ist, so sehr das auf den ersten Blick befremden mag, gerade in der Hochkirche seit einigen Jahren moderne Theologie zu finden; und wenn wir von moderner systematischer Theologie in der Kirche Englands reden, so müssen wir uns gerade am allermeisten mit den Ritualisten beschäftigen. Freilich dürfen wir uns dabei keine nach deutschen Begriffen moderne Methode vorstellen, die, wenigstens für den Anfang, alle Autorität verwirft und voraussetzungslos an die religiösen Fragen herantritt. Die moderne systematische Theologie dieser Partei ist kirchliche Apologetik; doch setzt sie sich mit den Problemen auseinander, die auf religiösem Gebiet dem modernen Menschen Schwierigkeiten bereiten. Daß sie in dieser Weise in Fühlung tritt mit dem geistigen Leben der Gegenwart, ist ein großer Fortschritt gegenüber dem Betrieb der systematischen Theologie, wie er noch vor Kurzem in der Kirche Englands herrschend war, vornehmlich in den Kreisen der Ritualisten. Das Vorhandensein moderner Gedanken in der Hochkirche erklärt sich folgendermaßen:

Die Hochkirche ist in letzter Zeit die dominierende Partei geworden. Indem sie je länger je mehr zur Kirche von England sich gestaltete, hat sie die Tendenzen der beiden andern Parteien nicht vernichtet, sondern sich assimiliert und sich damit selbst einer Veränderung unterzogen. Freilich macht sich diese Umwandlung da stärker geltend, wo der Einfluß der Niederkirche in Frage kommt, nämlich in der Art des religiösen Lebens und der praktischen Wirksamkeit der Glieder der Kirche, als auf theologischem Gebiet, wo es sich um Anwendung der breitkirchlichen Prinzipien handelt. Immerhin haben in der Theologie der Hochkirche in letzter Zeit Aenderungen stattgefunden, sie ist moderner geworden [1]). Daß das auf dem Gebiet der Textkritik und der Dogmengeschichte der Fall ist, braucht nicht erst dargelegt zu werden. Auf systematischem Gebiet macht sich der moderne Einfluß naturgemäß

[1]) Ch. Whittuck: The church of England and recent religious thought, pp. 16, 17.

später und weniger intensiv geltend. Noch immer ist das Dogma, die 39 Artikel, der Ausgangspunkt, aber die Art ihrer Auslegung ist eine andere geworden: Man berücksichtigt die Ergebnisse der modernen Wissenschaft und sucht die christliche Lehre auf ein Centraldogma aufzubauen, die Inkarnationslehre. Die Hauptwerke dieser theologischen Richtung sind: „Lux mundi, a series of studies in the religion of the incarnation, edited by Chr. Gore, 1. Aufl. 1889; The incarnation of the Son of God, die Bampton lectures für das Jahr 1891, von demselben Gore verfaßt, und Personality human and Divine, die Bampton lectures für das Jahr 1894, von J. R. Illingworth.

Um ein Bild zu geben von der Art und Weise, wie man in der Hochkirche mit modernen Ideen sich beschäftigt, greife ich von den oben genannten Werken das erste, grundlegende, zu einer nähern Besprechung heraus.

Die Lux mundi ist ein Sammelwerk. In der Vorrede zur ersten Auflage ist der Zweck, der die verschiedenen Schreiber mit einander verbindet, in folgender Weise ausgedrückt: Das Buch ist ein Versuch „den katholischen (d. h. anglikanischen) Glauben in seine richtige Beziehung zu setzen zu modernen intellektuellen und moralischen Problemen". Der Ausgangspunkt ist der Glaube, daß Jesus Christus das Licht der Welt ist; die Autoren schreiben als Diener der Kirche; sie besitzen die Wahrheit, sie brauchen sie nicht erst zu suchen, sie wollen nur, festhaltend an den alten Wahrheiten der Kirche, die Ergebnisse der modernen Wissenschaft sich assimilieren und in diesem Sinne an der Entwicklung der Theologie arbeiten.

Jede Abhandlung ist unabhängig für sich; ihre Einigung finden ihre Verfasser darin, daß sie alle in der Inkarnationslehre das Centraldogma des Christentums sehen. — Wir geben im Folgenden den Hauptinhalt dieser Aufsätze wieder.

In seinen Ausführungen über den Glauben bezweckt H. S. Holland nicht den Unglauben zu besiegen, wohl aber einem verirrten Glauben aufzuhelfen. Der Akt des Glaubens, so legt er dar, ist eine spontane Thätigkeit der menschlichen Seele, er ist Vertrauen, ein einfaches sich an Gott Uebergeben, eine kindliche

Anhänglichkeit an den Vater im Himmel; er wird von allen modernen Ideen und ihrem beständigen Wechsel nicht berührt, er ist etwas rein Innerliches. —

Aber wie steht es nun mit dem Glauben an die Bibel und die Artikel, der in der Kirche verlangt wird. Hier erklärt Holland mit aller wünschbaren Deutlichkeit p. 33: „Wir glauben nicht im strikten Sinne des Wortes an die Bibel oder an Glaubensartikel, wir glauben allein in absoluter Weise an Jesus Christus.“ Die Bibel ist ihm insofern Autorität, als sie ihm das Werden und die allmähliche Vollendung des Glaubens beschreibt; in den übrigen Punkten unterwirft er sich ihr nicht; darum gibt er auch der Kritik freien Lauf. Die Dogmen sind ihm (p. 36) „Aufstellungen dessen, was er (Christus) sein muß, wenn er ist, was unser Herz uns versichert, wenn er das für uns thun kann, wofür unser Wille ihm seine lebenslängliche Selbstunterwerfung darbietet“ [1]). Der Christ, der wirklich an Jesus glaubt, ist überzeugt, daß derselbe die höchste Offenbarung Gottes ist, daß in ihm die Religion vollendet, daß das Christentum ihre höchste und letzte Form ist. Ist aber das Christentum die vollendete Religion, dann darf es dogmatisch sein, dann muß es Glaubensartikel aufstellen, und indem wir sie bekennen, „bestätigen wir unsern Glauben an die absolute und endgültige Suffizienz der Person Jesu“ (p. 37).

Im Allgemeinen wird man wohl den Versuch des Verfassers, die Autorität von Schrift und Dogma für ein modernes Denken einleuchtend zu machen, als gelungen betrachten müssen. Freilich kann man sich des Eindruckes nicht erwehren, Holland sei der Meinung, es sei, indem er das Recht des christlichen Dogmas begründet habe, nun auch schon die Wahrheit der 39 Artikel seiner Kirche dargethan; für ihn scheinen — und darin zeigt er sich als richtiger Engländer — überhaupt keine andern Dogmen der Christenheit in Betracht zu kommen.

In dem Aufsatz: Die christliche Lehre von Gott, verfaßt von A. Moore, ist beachtenswert, daß die christliche

---

[1]) Mit andern Worten: Die Dogmen sind Glaubensgedanken.

Theologie als eine Verbindung des Christentums mit griechischen Gedanken bezeichnet wird[1]).

Die Gottesbeweise verwirft Moore in ihrer alten Form; es kann hier nur im Sinne einer Bewahrheitung einer vorher unmittelbar erkannten Wahrheit von Beweis die Rede sein. Die Theologie steht jedoch hier auf keinem andern Boden als die Naturwissenschaft. Wer die Natur studieren will, muß zuerst annehmen, daß sie ist; so wer Gott erkennen will, muß zuerst glauben, d. h. durch Erfahrung, nicht durch Beweise, davon überzeugt sein, daß er existiert[2]); in beiden Fällen ist die Vernunft der Interpretator des Glaubens.

R. S. Talbot redet über die geschichtliche Vorbereitung auf Christus. Sein Bestreben ist, in der gegenwärtigen Zeit der historischen Methode das Christentum aus seiner Isolierung zu befreien und Christus, d. h. seine Fleischwerdung, ins Centrum der Geschichte zu stellen. Diese ist einerseits ein Wunder, aber andrerseits ein historisches Ereignis, ein Höhepunkt und zugleich ein neuer Ausgangspunkt in der geschichtlichen Ordnung (p. 93).

J. R. Illingworth gibt seiner Abhandlung den Titel „Inkarnation und Evolution" und versteht unter letzterer zweierlei: Die von der Idee der Entwicklung bedingte moderne Wissenschaft und das Verdrängtwerden niedriger Daseinsformen durch höhere, d. h. den Fortschritt auf allen Gebieten. Seine These, die er zu beweisen sucht, ist folgende: Die Inkarnation steht nicht im Gegensatz zur Evolution, ja sie ist geradezu ihre treibende Kraft.

Der Verfasser entnimmt seinen Begriff der Inkarnation aus Joh. 1, 1–4, 14 und legt zunächst klar, daß das in den ersten Versen vom Wort Ausgesagte — daß es im Anfang bei Gott war, in ihm das Leben war und alle Dinge durch dasselbige gemacht sind — vereinbar ist mit den Ergebnissen der Wissenschaft. Er bekennt sich als Anhänger Kants (p. 137). Der endliche Geist kann die Bedingungen seiner Endlichkeit nicht überschreiten, er

[1]) Vgl. Hatch.

[2]) Vgl. Balfour: Foundations of belief.

kann keine absolute Erkenntnis erreichen vom Anfang der Dinge. In diesem dem Intellekt unzugänglichen Gebiet hat die christliche Theologie ihre Wurzel, von ihm will sie durch ihre eigene, besondere Methode ihren Anhängern Gewißheit geben. — Nach diesen Ausführungen erwartet man eine Konstruktion der religiösen Gedankenwelt aus der praktischen Vernunft heraus. Illingworth macht sich jedoch die Sache viel einfacher; er greift ganz einfach auf die kirchliche Tradition zurück; in Joh. 1, 1—4 findet er das, was für sein Denken nicht erreichbar ist. Die dort ausgesprochene Theologie, die nicht an die Schranken des endlichen Geistes gebunden ist, gibt ihm den Sinn der Schöpfung wieder, während die Wissenschaft, die auf der Erfahrung beruht, nur ihre Methode klar legen kann. Die Lehre vom Wort und die moderne Wissenschaft verhalten sich also nicht gegensätzlich zu einander, sondern sie ergänzen sich.

Nachdem der Verfasser die Lehre vom Wort, das alles Leben schafft, die Voraussetzung des Inkarnationsdogmas, als mit dem modernen wissenschaftlichen Streben vereinbar nachgewiesen hat, kommt er zum ungleich schwereren Teil seiner Aufgabe, die Inkarnationslehre selbst, deren Inhalt er mit dem Johanneischen Ausdruck: „Das Wort ward Fleisch" wiedergibt, vor dem modernen Denken zu rechtfertigen. Hier hört die Trennung der Gebiete für Theologie und exakte Wissenschaft auf, das Göttliche tritt in den Kreis des für den endlichen Geist Erkennbaren; es entsteht unvermeidlich ein Konflikt. Die Wissenschaft will nichts wissen von einem fleischgewordenen Gott; sie anerkennt in der Erfahrungswelt kein mirakulöses Element.

Illingworth betont diesem Standpunkt gegenüber, daß der Ursprung aller Dinge geheimnisvoll sei und alles Neue das Bisherige überschreite; die Inkarnation habe allerdings in der Welt des Wahrnehmbaren bis zu ihrem Erscheinen nichts Analoges, sie gehöre ihr aber an, könne wahrgenommen werden. Diese letztere Behauptung beweist er in folgender Weise (p. 153): Das sittliche Uebel ist eine in der Erfahrungswelt allgemein anerkannte Thatsache. Es steht aber eben so fest, daß es Menschen gibt, die die Ueberzeugung haben, daß ihre Sünden weggethan sind, und

die sich darum zu einer Höhe erheben, die sie ohne dieselbe nicht hätten erreichen können. Diesen Vorgang schreiben sie, freilich mit verschiedenen Worten, dem persönlichen Einfluß Jesu Christi auf sie zu. Solche Menschen finden sich in der gesamten Christenheit, von der Gegenwart bis zu der Zeit, da Jesus auf Erden wandelte. Dieses Bewußtsein der Versöhnung in Jesus Christus gehört der Erfahrungswelt an, kann also vor dem Richterstuhl der Wissenschaft bestehen.

Bis zu diesem Punkt ist das Beweisverfahren logisch richtig, und Niemand wird gegen dasselbe etwas einwenden können. Nun aber fährt Illingworth (p. 155) in dem Sinne weiter, als ob dadurch, daß das Bewußtsein der Versöhnung in Christus als der Welt der Erfahrung angehörig dargethan ist, auch die Inkarnation als in der Erscheinungswelt wahrnehmbar nachgewiesen wäre und glaubt damit den ersten Teil seiner These, daß die Fleischwerdung des Wortes — und zwar offenbar in der von seiner Kirche gelehrten Formulierung — vereinbar sei mit den Resultaten der modernen Wissenschaft, bewiesen zu haben. Für jeden unbefangenen Leser liegt aber hier die verhängnisvolle Verwechslung von Theologie und Religion auf der Hand. —

Den zweiten Teil der oben aufgestellten Behauptung, daß die Inkarnation die treibende Kraft sei für alle fortschrittliche Entwicklung, legt der Verfasser in folgender Weise dar: Gott hat, indem er Mensch wurde, die menschliche Natur und damit die materielle Welt überhaupt, mit der der Mensch durch seinen Körper eng verbunden ist, erhoben; er hat durch seine Auferstehung und Himmelfahrt die glorreiche göttliche Bestimmung, zu der die Kreaturen berufen sind vor Grundlegung der Welt, offenbart. Die Reformation hat diese Bedeutung der Fleischwerdung Gottes vergessen, die Religion der Inkarnation hat sich ihr zur Versöhnungslehre verengt. Der Glaube wurde immer mehr etwas rein Subjektives, die Kluft zwischen geistlichen und weltlichen Dingen vergrößerte sich durch die einseitige Betrachtung der Inkarnationslehre immer mehr, und Schritt für Schritt wurden Kunst und Wissenschaft, politische und soziale Ordnung unter die letzteren gezählt. Illingworth will dieser Strömung im Protestantismus

entgegen arbeiten und zur altkirchlichen, kosmischen Auffassung der Inkarnation zurückkehren, aus der heraus er ein kulturfreundliches, weltverklärendes Christentum postuliert: Die sich immer vollkommener entwickelnde Welt strebt der Vergottung entgegen. Die weltliche Civilisation ist das providentielle Correlativum der Inkarnation. Er kann sich „keine Phase des Fortschrittes denken, die nicht die Inkarnation zu ihrem führenden Stern hat"[1]).

R. C. Moberly, ein anderer Mitarbeiter, redet über die „Inkarnation als die Grundlage des Dogmas". Die Fundamentalfrage, die sich jeder Christ stellen muß, lautet: Ist Christus der fleischgewordene Gottessohn? Die Dogmatik gibt die wissenschaftlich formulierte Antwort aus dem Bewußtsein der christlichen Gemeinde heraus. Sie thut das in bejahendem Sinne in der Inkarnationslehre, die, weil sie jene grundlegende Frage beantwortet, die Grundlage des christlichen Dogmas überhaupt ist. Das Ganze unseres christlichen Glaubens, sogar die Teile desselben, welche am meisten von ihr trennbar zu sein oder ihr vorauszugehen scheinen, sind in ihr real vorhanden (p. 181).

Die Versöhnung wird von A. Lyttelton behandelt. Der Verfasser sucht so viel wie möglich die alte Kirchenlehre zu halten, die ihm freilich unbegreiflich ist. Daneben aber gibt er sich alle Mühe, die Vorstellung von dem Kampf und Zwiespalt in Gott — daß nämlich des Vaters Zorn durch des Sohnes Liebe überwunden werde — als unrichtig hinzustellen, und betont nachdrücklich die ethische Wirkung, die der Tod Christi auf uns haben kann: In Jesu Nachfolge lernen wir das Leiden so tragen wie er.

Die Lehre von der Versöhnung ist bei Lyttelton stark modern angehaucht; immerhin verleugnet auch er den traditionellen Charakter der hochkirchlichen Theologie nicht. Er betont, daß die englischen Theologen darin mit Athanasius zusammen gehen, daß sie die Uebereinstimmung dieser Lehre mit Gottes sittlicher Natur betonen und darauf verzichten, die absolute Notwendigkeit des Todes Christi darzuthun. —

Beachtenswert zum Verständnis der relativen Freiheit, mit

[1]) p. 157.



der sich auf diesem Gebot der anglikanische Theologe bewegt, ist, daß über die Versöhnung die Aussagen der 39 Artikel nicht sehr bestimmt lauten, ja überhaupt keiner derselben speziell dieser Lehre gewidmet ist.

Ueber den heiligen Geist und die Inspiration schreibt der Herausgeber C. Gore. Alles Leben kommt vom göttlichen, vom heiligen Geist. Die Kirche ist nicht der einzige Schauplatz für seine Wirksamkeit, sondern nur die spezielle Sphäre seiner regulären Thätigkeit. Der heilige Geist ist der Lebenspender in der Natur, im Menschen, in Jesus Christus und in der Kirche. Christus stellt den Menschen dar, wie er sein sollte nach Leib und Geist, und wie er werden soll, nachdem die Sünde besiegt ist.

Das Charakteristikum des ganzen Abschnittes ist, daß der heilige Geist nicht nur zum religiösen Bewußtsein des Menschen Beziehungen hat, sondern auch zu seinem Leib, ja zur ganzen Natur. Der Schlüssel zum Verständnis dieser Auffassung liegt in der kosmischen Betrachtung der Inkarnation.

Ueber die Inspiration der Schrift denkt Gore modern. Sie besteht darin, daß sie uns von einem wirklichen Verkehr Gottes mit den Menschen erzählt. Gore nimmt, was wirklich religiöse Dinge betrifft, die Historizität des Ueberlieferten an; im Uebrigen aber trägt die biblische Geschichte den Charakter aller irdischen Geschichte an sich, auch in ihr werden z. B. Dinge direkt den Gründern eines Neuen zugeschrieben, die in Wirklichkeit zeitlich weit von ihnen entfernte Resultate ihrer Wirksamkeit sind. Die Idealisierung des Geschehenen, die Zusammenstellung verschiedener Ereignisse zu einer Einheit im alten Testament schließt den Glauben an die Inspiration nicht aus. Gore erwartet von der Kritik des alten und des neuen Testaments eine Vertiefung und Vergrößerung unserer Ehrfurcht dem Worte Gottes gegenüber.

Eigentümlich mutet jedoch neben diesen liberalen Aufstellungen den Leser der Gedanke an, man müsse sich den einzelnen Lehrtypen der Schrift schlechthin unterwerfen (p. 256).

Dem Begriff der Kirche widmet W. Lock eine Abhandlung. Die einzig wahre Kirche ist die anglikanische, die römische ist über den katholischen Kirchenbegriff hinausgegangen, die außer-

anglikanischen protestantischen Gemeinschaften hinter denselben zurück. Die apostolische Succession der Bischöfe in der anglikanischen Kirche sichert die historische Kontinuität des Christentums. Christus hat die Apostel eingesetzt, die Apostel wiederum die Bischöfe, und von ihnen sind die Geistlichen ordiniert. Kirchen, die prahlen, daß sie von Wesley, Luther oder Calvin ihren Ursprung herleiten, sind historisch nicht durch Christus gegründet (sic!), es fehlt ihnen die geschichtliche Kontinuität. Die Kirche von England beansprucht jedoch nicht, die vollkommene Repräsentantin der Kirche Christi zu sein, sie anerkennt ihre Fehler, doch „muß sie kühn und furchtlos den Anspruch erheben, das wahre Ideal der Kirche festgehalten zu haben, dem wesentlichen Grundsatz derselben treu zu sein, daß sie geschichtlich von Christus stammt und nicht von den Menschen" [1]).

Die Kirche als solche ist Lehrerin der Wahrheit. Die centralen Lehren legt sie ihren Mitgliedern autoritativ auf, in nicht centralen Dingen dagegen läßt sie ihnen Freiheit.

Die Wichtigkeit des Gottesdienstes wird betont; er ist der Ausdruck des Lebens der Kirche Gott gegenüber.

F. Paget behauptet, schon bei Christus seien die Sakramente im Mittelpunkt seiner Lehre gestanden, sie müßten daher im Christentum immer dieselbe centrale Stellung einnehmen. —

Die hohe Wertung der Sakramente in der anglikanischen Kirche im Gegensatz gegen die mehr sekundäre Bedeutung derselben in den übrigen protestantischen Kirchen (Wort und Sakrament) wird sofort verständlich, wenn man sich gegenwärtig hält, daß für die Anglikaner die Sakramentslehre der Ausdruck ist für den Kern des Christentums, die Inkarnation, das Kommen des Göttlichen in die Natur und die Vergottung derselben. —

Wirft man über das Ganze der Lux mundi einen Rückblick, so ist es zunächst in die Augen fallend, daß nicht alle Verfasser der einzelnen Abhandlungen in gleicher Weise vom Geist der modernen Wissenschaft berührt sind. Allen gemeinsam ist eine gewisse Freiheit in den Punkten, die durch die 39 Artikel nicht genau definiert sind.

---

[1]) p. 281.

Verglichen mit der neueren deutschen protestantischen systematischen Theologie ist die lux mundi und die Schule, die sie vertritt, trotz ihrem Bestreben, mit der Wissenschaft der Neuzeit Fühlung zu gewinnen, immer noch sehr konservativ, verglichen mit der katholischen Dogmatik dagegen erscheint Vieles in ihr als sehr modern.

In letzter Zeit wird oft die Frage diskutiert: Wird die anglikanische Kirche katholisch werden? Vieles scheint für ihre Bejahung zu sprechen, so die gewaltigen Anstrengungen Roms in England, der katholisierende Kirchenbegriff der Anglikaner und überhaupt die starke Macht, die die Autorität bei ihnen ausübt, ferner der prunkvolle, an Ceremonien überreiche Gottesdienst der Hochkirche. Ich habe schon die oben aufgeworfene Frage verneinen hören aus keinem andern Grunde als aus dem, daß die englische Nation zu selbstbewußt sei, um je einem Papst, in dessen Adern kein britisches Blut fließe, sich zu unterwerfen. So schlimm steht es nun wohl mit dem Protestantismus in der Kirche Englands noch nicht. Mir ist die Gewähr, daß der Segen der Reformation derselben wird erhalten bleiben, nicht sowohl der Nationalstolz der Engländer, als vielmehr die anglikanische Theologie. Eine Kirche, die die christocentrische, alle Dogmen wenigstens als Ausgangspunkt verwerfende Theologie eines Harrison gewähren läßt, die den Aufsatz von Holland über den Glauben und denjenigen von Gore über die Inspiration der heiligen Schrift nicht verketzert und auf den Index setzt, hat trotz der gewaltigen Macht, die in ihr die kirchliche Autorität ausübt, schon zu viel von dem freien Geist des modernen Protestantismus in sich aufgenommen, um sich je wieder unter die Unfehlbarkeit des Papstes in Glaubenssachen zu beugen. —

Fragen wir uns zum Schluß, was diese systematische anglikanische Theologie für uns für ein Interesse hat, so werden wir in erster Linie nur von einem historischen reden dürfen. Aber das ist doch nicht Alles. Wohl liegt die Inkarnationslehre in ihrer centralen Bedeutung für die Welt, die materielle mit eingeschlossen, unserem religiösen Denken fern und ist für uns in dieser Gestalt nicht annehmbar; nichtsdestoweniger aber findet sich in ihr in ihrer

Betonung der Bedeutung des Christentums nicht nur für die einzelne Menschenseele, sondern für die Menschenwelt und die Erde überhaupt ein kräftiger altkirchlicher Zug, der uns verloren zu gehen droht, und den wir nicht aufgeben dürfen. Es wohnt in dieser in altertümlichem Gewande auftretenden Theologie eine Lebenskraft und ein Optimismus, die man bei uns oft vergeblich sucht, und die doch keiner christlichen Theologie fehlen sollten.

Die evangelischen Katechismusversuche bis auf Luthers Enchiridion.

Eine Bitte um litterarische Unterstützung.

Schon vor 4 Jahren haben wir die Bitte ausgesprochen, bei der von uns geplanten Ausgabe der ersten evangelischen Katechismen, die schon vor Luthers Enchiridion, etwa vom Jahre 1524 an erschienen sind und innerhalb der „Monumenta Germaniae Paedagogica" erscheinen sollen, uns gütigst zu unterstützen. (Cfr. Mitteilungen d. Gesellsch. (1895) V, S. 138—140.)

Inzwischen hat der von uns mit der Herausgabe und Bearbeitung der genannten Katechismen betraute Pastor prim. Cohrs in Eschershausen (Brschw.) sein Werk so weit gefördert, daß wir noch in diesem Jahre mit dem Druck hoffen beginnen zu können.

Bevor wir indessen abschließen, richten wir, um nichts unversucht zu lassen und die Sammlung möglichst vollständig zu gestalten, nochmals an alle, die zur Vervollständigung beitragen können, die herzliche Bitte, uns doch gütigst von dem ihnen bekannten Material Nachricht zu geben.

Zur Berücksichtigung sind zunächst folgende Schriften in Aussicht genommen:

1. Joh. Agricola, Eine christliche Kinderzucht in Gottes Wort und Lehre. 1527.
2. Dieselbe lateinisch: Joh. Agricola, Elementa pietatis congesta. 1527.
3. Joh. Agricola, 130 gemeiner Fragstücke für die jungen Kinder. 1528.
4. Joh. Agricola, 156 gemeiner Fragstücke für die jungen Kinder. 1528 und 1529.
5. Joh. Agricola, Eyn kurtze verfassung des Spruchs Matthei am 16. 1525.

6. Andr. Althamer (und Joh. Rürer), Catechismus d. i. Unterricht zum christlichen Glauben. 1528.
7. Joh. Bader, Ein Gespräch-Büchlein von Anfang des christlichen Lebens mit dem jungen Volk zu Landau. 1526.
8. O. Brunfels, Catechesis puerorum, in fide, in literis et in moribus. 1529.
9. Ein Büchlein für die Kinder. Der Laien Biblia.
10. Dasselbe lateinisch: Quo pacto statim a primis annis pueri debeant in Christianismo institui. 1525.
11. Dasselbe niederdeutsch: Eyn Bökeschen vor de leyen unde kinder. 1525.
12. Fragstuck des Christenlichen glaubens für die Jugendt zu Schwebischen Hall. J. B. E. H. [von Joh. Brenz].
13. Christ. Hegendorff, Die 10 Gebot, der Glaub und das Vaterunser, für die Kinder, kürzlich ausgelegt.
14. Kinderbericht und Fragstück von gemeinen Punkten Christlichs glaubens. [v. Capito]. 1527 u. 1529.
15. Derselbe lateinisch: De Pueris instituendis ecclesiae Argentinensis Isagoge. 1527.
16. Joh. Lachmann u. Casp. Gräter, Catechesis, oder Unterricht für Kinder. 1528.
17. Wenc. Link, Unterrichtung der kinder, so zu Gottes tisch wollen gehn.
18. Melanchthon, Enchiridion elementorum puerilium.
19. Melanchthon, Handbüchlein, wie man die kinder zu der Geschrift und Lehre halten soll. 1524.
20. Melanchthon, in caput Exodi XX Scholia. 1523.
21. Melanchthon, Ein kurtz auslegung vber das 20. Capitel Exodi. 1525.
22. Joh. Oekolampadius, Fragen und Antworten zum Verhören der Kinder.
23. Conr. Sam, Christenliche Unterweisung der Jungen in Fragweis. 1529.
24. Petr. Schultz, Ein Büchlein auf Frag und Antwort, die 10 Gebot, den Glauben und das Vater-

unser betreffend. 1527.

25. Die Straßburger Katechismus-Tafel (Calvary, Mitteilungen aus dem Antiquariat. Berl. 1870. S. 91 ff.).
26. Joh. Toltz, Ein kurtz handbuchlyn, fur iunge Christen, souiel yhn zu wissen von nöten. 1526.
27. Joh. Toltz, Wie man iunge Christen yn dreyen heuptstucken . . . vnterweisen sol.
28. Hans Gerhart Wagmeyster zu Kytzingen, Schöne Frag und Antwort, was yn warhafftiger Christen, der recht Glaub vnd seyn Frucht sey. 1525.
29. Die Züricher Katechismustafel (Geffcken, Der Bilderkatechismus des fünfzehnten Jahrh. Leipzig 1855. S. 203 ff.).
30. Joh. Zwick, Das vatter vnser in frag vnd gebätts wysz.
31. Joh. Zwick, Bekantnuß der Zwölf Artickel des Glaubens.

1. Es kommt dem Herausgeber nun namentlich auf Folgendes an:

a) zu erfahren, wo die Originale der Straßburger und Züricher Katechismustafel (No. 25 u. 29) sich befinden, die ihm nur in den genannten Abdrücken bekannt sind;

b) von Melanchthons Scholien (No. 20) einen latein. Sonderdruck zu finden;

c) von Melanchthons Enchiridion (No. 18), das er nur in späteren Ausgaben kennt, einen früheren Druck (a. d. J. 1523 od. 1524);

d) von der Laienbibel (No. 9) einen hochdeutschen Druck v. 1525;

e) von Ökolampadius (No. 22); der ihm nur in einem Druck v. 1537 bekannt geworden, einen früheren Druck (1529?);

f) von Zwicks Vaterunser und Glaubenserklärung (No. 30 u. 31), von denen er ersteres nur in undatierten Drucken, letztere in einem Druck erst von 1531 kennt, frühere bezw. datierte Drucke nachgewiesen zu bekommen;

g) von Sam (No. 23) den Druck v. J. 1528, der ihm nur defekt bekannt geworden, vollständig;

h) von Agricolas 156 Fragen (No. 4) einen Wittenberger Druck (bei Georg Rhaw?) zu erlangen;

i) über Hans Gerhart, Wagmeister von Kitzingen etwaige Lebensumstände in Erfahrung zu bringen.

2. Im Interesse einer möglichst genauen Bibliographie wird aber gleichzeitig die Bitte ausgesprochen, von allen etwa vorhandenen Ausgaben vorbenannter Bücher, auch von etwa vorhandenen Uebersetzungen und Bearbeitungen, doch gütigst Nachricht zu geben.

3. Falls sich irgendwo andere katechetische Werke, Erklärungen der zehn Gebote, des Vaterunsers, der Glaubensartikel u. s. w. (nicht nur in Frage und Antwort) für den Anfangsunterricht aus den Jahren 1523—1529 finden, wird gebeten, davon gütige Mitteilung zu machen. Namentlich sucht der Herausgeber noch:

Gervasius Schuler, Das christlich gebett Vaterunser mit kurtzem verstand ausgelegt.

Eustasius Kannel, Evangelisch gesetz.

Andreas Keller, bericht der kinder zu Waselnheim.

4. Endlich werden mit besonderem Dank auch etwaige Nachrichten über die Benutzung vorstehender katechetischen Lehrbücher im Kirchen-, Schul- und Einzelunterricht entgegengenommen.

Alle auf vorstehende Punkte bezüglichen Nachrichten, die der Herausgeber in seinem Vorwort dankend erwähnen wird, wolle man gütigst richten an den ersten Schriftführer der Gesellschaft für deutsche Erziehungs- und Schulgeschichte, Herrn Professor Dr. K. Kehrbach, Berlin SW. 48, Friedrichstr. 16.

Berlin, Juni 1899.

Der Redaktionsausschuß

des Hauptvorstandes der Gesellschaft für deutsche Erziehungs- und Schulgeschichte.

Textbibel des Alten und Neuen Testaments herausgegeben von D. E. **Kautzsch**. **Das Neue Testament** in der Übersetzung von D. C. **Weizsäcker**. In 2 Ausgaben*). Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Freiburg i. B., Leipzig und Tübingen.

Die von Professor Kautzsch herausgegebene Übersetzung des Alten Testaments und die Übersetzung des Neuen Testaments von Professor Weizsäcker sind in ihren Vorzügen allgemein gewürdigt und wohl Jedem, der sich mit dem Studium der Bibel beschäftigt, bekannt. Beide sind in der Textbibel vereinigt.

Einem häufig geäußerten Wunsche entsprechend sind im Alten Testament der Textbibel alle kritischen Zuthaten (Häkchen, Klammern, Punkte, Randbuchstaben) und Anmerkungen weggeblieben.

Diejenigen Apokryphen, welche Luther in die Bibel aufgenommen hat, sind in der Ausgabe A der Textbibel enthalten. Mit Rücksicht auf die Bibelleser, welche die Apokryphen nicht in der Bibel wünschen, erscheint auch eine Ausgabe B ohne Apokryphen.

Die poetischen Stücke sind dadurch äußerlich kenntlich gemacht, daß sie durchweg in Verszeilen gedruckt sind.

Das Neue Testament ist in der Übersetzung von C. Weizsäcker nach dem Manuskript der neunten Auflage abgedruckt und dabei das hier angewandte System verschiedener Typen zur Hervorhebung und Kennzeichnung einzelner Stellen beibehalten.

Die Textbibel bietet alles, was **Luther's** Bibelübersetzung enthält. Sie will aber diese nicht verdrängen, sondern **neben** ihr dem Bedürfnis nach einer dem heutigen Stand der Schriftforschung entsprechenden Übersetzung genügen.

Zu diesem Zwecke sucht sie den Inhalt des hebräischen und griechischen Textes in klarem Deutsch wiederzugeben und dem heutigen Leser in seiner Sprache möglichst genau das zu sagen, was der Grundtext vor Zeiten seinen ersten Lesern gesagt hat. Vermöge ihrer Genauigkeit und Treue hat sie den Wert einer Erklärung.

Damit ist nicht nur den Theologen von Fach ein wertvoller Dienst geleistet, sondern auch ein Mittel geboten, den Laien in das Verständnis der Bibel einzuführen und die Wertschätzung derselben in den weitesten Kreisen unseres Volkes zu fördern.

Auf gute Ausstattung ist alle Sorgfalt verwendet worden. Der Druck ist deutlich. Das Format ist das unserer **Hausbibeln**. **Probebogen** können durch jede Buchhandlung bezogen werden.

*) Ausgabe A **mit** den Apokryphen des Alten Testaments: broschiert M. 10.50, in Bibeleinband gebunden M. 12.—. Ausgabe B **ohne** die Apokryphen des Alten Testaments: broschiert M. 9.—, in Bibeleinband gebunden M. 10.50. Die **Apokryphen** sind **nicht** einzeln käuflich. Das **Neue Testament (Großoctav-Ausgabe)** einzeln: broschiert M. 2.40, in Leinwand gebunden M. 3.—, in Leder gebunden M. 4.80.

Aus der modernen systematischen Theologie Großbritanniens.

Von

Abel Burckhardt,
Pfarrer in Veltheim, Kt. Aargau, Schweiz.

(Schluß.)

II. Schottland und die Dissenters.

Die Schotten und die Dissenters müssen zusammen betrachtet werden; diejenigen Gelehrten aus ihrer Mitte, die moderne Theologie treiben, stehen untereinander im regsten litterarischen Verkehr.

In Schottland war von jeher der Sinn für systematische Theologie mehr ausgebildet als in England. Calvins Institutio wurde dort seit den Tagen der Reformation fleißig gelesen, und an seiner scharfen Dialektik bildete sich der Sinn für systematisches Denken. Schottland gehören auch die beiden Gelehrten an, die in diesem Jahrhundert systematisch an der Versöhnungslehre gearbeitet haben, John Mac Leod Campbell [1]) und Thomas Erskine of Linlathen [2]). Auch gegenwärtig ist dort das systematische Interesse größer und die litterarische Produktion in diesem Fache bedeutender als in der anglikanischen Kirche.

Unter den Dissenters in England sind gegenwärtig, abgesehen von den stark im Abnehmen begriffenen Unitariern, vornehmlich die Kongregationalisten (Independenten) theologisch thätig; der Umstand, daß sie durch kein Bekenntnis gebunden sind, sondern

[1]) The nature of the atonement.

[2]) The brazen serpent.

allein an die Schrift sich halten, giebt ihnen die Möglichkeit zu freierer Bewegung. Auch bei den Baptisten und Methodisten findet sich beachtenswerte theologische Arbeit. In diesen freien Gemeinschaften sind die neueren Strömungen spürbarer als in der anglikanischen Kirche.

Von moderner systematischer Theologie bei den Schotten und den Dissenters kann man eigentlich erst reden von der Zeit an, da sie mit der deutschen bekannt geworden sind. Vorher haben wir nur einzelne Versuche, die es an strammer wissenschaftlicher Methode durchaus fehlen lassen[1]). Mit der deutschen Theologie beschäftigt man sich eingehender erst seit einigen Dezennien, und so ist denn die ganze Bewegung, in deren Stand ich einen Einblick geben möchte, noch sehr neuen Datums. Sie ist noch lange nicht die herrschende; die Zahl der Theologen, die ihr angehören, ist verhältnismäßig klein, aber nichtsdestoweniger stehen ihre Bücher im Mittelpunkte des Interesses. Man nennt diese moderne systematische Theologie oft schlechtweg die „deutsche", und das nicht mit Unrecht. In der Bibliothek eines Theologen dieser Art sind oft die deutschen Werke über Dogmatik und Ethik zahlreicher vertreten als die englischen, und ein Blick in die Litteraturblätter zeigt deutlich, mit welcher Aufmerksamkeit gerade in diesen Kreisen Alles verfolgt wird, was in der theologischen Welt Deutschlands sich abspielt. —

Es ist mir nicht möglich, ein vollständiges Bild dieser Theologengruppe zu geben. Ich begnüge mich mit einem Einblick in ihre Denkungsart.

In der deutschen Theologie nimmt gegenwärtig die Ritschl'sche Schule eine dominierende Stellung ein; naturgemäß wird nach dem bisher Ausgeführten in den oben erwähnten Kreisen diese Richtung lebhaft besprochen und macht sich ihr Einfluß geltend.

Ich gedenke meiner Aufgabe in der Weise gerecht zu werden, daß ich über die Beurteilung der Ritschl'schen Theologie rede und diesem Abschnitt die Besprechung einiger syste-

[1]) Thomas Erskine bringt seine neuen Gedanken in ganz altertümlicher Form vor.

matischer Werke der letzten Jahre anreihe, die mit Ritschl in Berührung stehen.

A. Beurteilung der Ritschl'schen Theologie.

In einem Aufsatz über Existing theological tendencies [1]) ist die Rede von einem Ausspruch Professor Orr's über die vier Hauptströmungen, die der gegenwärtigen Theologie Charakter und Richtung geben. Orr nennt neben den Wirkungen, die von der alttestamentlichen Kritik, der Evolutionsidee und dem sozialen Geist der Zeit ausgehen, den „Einfluß von gewissen mächtigen Strömungen, die uns von Deutschland her erreicht haben, die verbunden sind mit dem Namen Ritschl".

Durchgeht man die theologische Litteratur der letzten Jahre, so findet man dieses Urteil völlig bestätigt; es ist schon rein äußerlich in die Augen fallend, wie viel Raum da der Besprechung und Beurteilung der Ritschl'schen Theologie gewidmet ist. In der „Critical review" werden die Werke dieser theologischen Richtung besonders eingehend behandelt, so Herrmann's Verkehr des Christen mit Gott, Kaftan's Wahrheit der christlichen Religion, die beide bereits ins Englische übersetzt sind, Harnack's Dogmengeschichte, F. Nitzsch's Dogmatik und Bornemann's Unterricht im Christentum.

Die „Expository times" bringt (Sept. 1894) einen ziemlich ausgedehnten Aufsatz über A. Ritschl, und das Oktoberheft (1895) derselben Zeitschrift führt seinen Lesern A. Harnack in seinem Auditorium in Berlin und draußen in seiner Studierstube zu Wilmersdorf vor Augen und giebt sogar eine Beschreibung seiner Physionomie und seiner Stimme.

„The thinker" widmet ebenfalls den obengenannten Werken eingehende Rezensionen; im Oktoberheft 1892 findet sich ein Aufsatz, betitelt die „Ritschl'sche Theologie", im Jahrgang 1895 eine durch mehrere Nummern sich hindurchziehende Abhandlung über „die Logik der zeitgenössischen Theologie", die zum großen Teil mit dieser Schule sich beschäftigt, und im Januarheft 1893 würdigt A. Bruce die Verdienste Herrmann's.

[1]) The thinker, August 1893, pp. 103 u. 104.

Viele größere systematische Werke der letzten Jahre setzen sich mit dem Ritschlianismus auseinander, so vor Allem L. F. Stearns: The evidence of christian experience, being the Ely lectures for 1890, Orr: The christian view of God and the world, being the Kerr lectures for 1890—91, A. Bruce: Apologetics, Edinburgh 1892, James Denney: Studies in theology (Vorlesungen 1894 in Chicago gehalten).

Nach dieser Feststellung der Hauptquellen für unser Thema schicken wir der Behandlung desselben die Frage voraus: Giebt es in Großbritannien bereits eine entschieden Ritschl'sche Partei? Die Antwort lautet einstweilen verneinend; doch sind nach dem Urteil einzelner englischer Theologen Anzeichen vorhanden, daß in diesem Punkt in Zukunft eine Aenderung eintreten könnte. R. M. Wenley schreibt im „Thinker" (1895, p. 138), es würde ihn nicht überraschen, wenn in nächster Zeit einige jüngere englische Theologen als Schüler Ritschl's auftreten würden, doch wolle er nicht voreilig Namen nennen. Bei James Denney (Studies in theol. p. 145, 3. Aufl.) findet sich die Stelle: „Die Schule Ritschl's hat zum Teil auf direkten, zum Teil auf indirekten Wegen großen Einfluß in England und Schottland", und Iverach (Crit. rev. 1894, p. 175) läßt sich folgendermaßen vernehmen: „In Frankreich, Amerika und unserem eigenen Land fühlt man den Einfluß Ritschl's".

Man hat unter den gegenwärtig lebenden Gelehrten schon Prof. Fairbairn in Oxford als Ritschlianer bezeichnet[1]), was seine philosophische Stellung anlangt, jedenfalls völlig mit Unrecht. Beachtenswert jedoch ist, daß gerade von seinen Schülern hie und da Einzelne für ein Semester nach Marburg gehen und aus dem Kreise jüngerer Independententheologen das Sammelwerk „Glaube und Kritik"[2]) hervorgegangen ist, von dem D. Somerville in der Crit. rev. sagt: „Es sind überall Spuren des Einflusses von Ritschl's Gedanken auf das Gemüt der Schreiber, und der Band ist ein Zeichen des Fortschrittes des Geistes und der theologischen

[1]) Expository times, Juli 1894.

[2]) Faith and criticisme, essays by congregationalists, London 1893.

Methode jenes Meisters in unserem Land"[1]).

Gehen wir nach der Erledigung dieser Vorfrage über zu unserem eigentlichen Gegenstand, der Besprechung der Beurteilung der Ritschl'schen Theologie.

Gemeinsam ist in Großbritannien Allen, die sich mit Ritschl auseinandersetzen, eine ruhige Art des Urteils. Die Diskussion wird in sachlicher Weise geführt, man ereifert sich nicht und will nicht hitzig werden. W. P. Paterson z. B., der durchaus die Ritschl'sche Lehre nicht acceptieren möchte, verurteilt in scharfen Ausdrücken „die ungerechte und lieblose Art", in der Frank (Geschichte und Kritik der neueren Theologie, insbesondere der systematischen, seit Schleiermacher) über diese neueste Schule urteilt, „es befremdet ihn, daß Frank so wenig Sympathie fühlen konnte mit Männern . . . . ., die in der berühmten Eisenacher Erklärung bekannt haben, daß sie im Leben und im Sterben allein auf Christus vertrauen"[2]).

Gemeinsam ist ferner allen Kritikern eine Schätzung der Arbeitskraft der Männer, die diese Richtung vertreten, ihrer Kenntnisse, ihrer Begeisterung für ihre Sache; sie begrüßen es Alle, daß von der Ritschl'schen Schule der Begriff des Reiches Gottes in den Vordergrund des Interesses gerückt wird und drücken ihre Freude darüber aus, daß bei ihr Jesus Christus im Zentrum der Dogmatik steht.

So weit geht die Uebereinstimmung; an der näheren Bestimmung des letzten Punktes jedoch scheiden sich die theologischen Richtungen, und damit tritt auch eine Differenz ein in der Beurteilung der Ritschl'schen Theologie. Diese ist in dem Sinne christozentrisch, daß sie den historischen Christus zum Ausgangspunkt ihres Systems macht. In Großbritannien (man gestatte mir hier für diese Aufstellung auch die anglikanische Kirche mitzunehmen) lassen sich in der Theologie gegenwärtig zwei Stimmen hören — und es ist schwer zu sagen, welche lauter ertönt —, die eine ruft: „Zurück zum historischen Christus", und der andern Lo-

[1]) Crit. rev. 1893, p. 418.

[2]) Crit. rev. 1894.

sungswort ist: „Christentum unabhängig von der Geschichte“ [1]).

Es giebt in England drei Typen eines von der Geschichte unabhängigen Christentums, den philosophischen, den kirchlichen und den pietistischen.

Der philosophische Typus ist am besten repräsentiert durch Prof. Green in Oxford: Für ihn liegt das Wesen des Christentums nicht in historischen facta, sondern in großen, führenden Ideen. Gott immanent im sittlichen Leben des Menschen, immanent als ein Geist der Selbsthingabe, des Todes des eigenen Ich und der Auferstehung zu einem Leben der Liebe, das ist nach Green der Grundgedanke des Christentums. In Jesus wurde er zuerst eine Macht in der Welt, doch ist er in ihm weder vollkommen realisiert, noch ist es nötig, ihn immer in Zusammenhang zu bringen mit der Geschichte Christi.

Der kirchliche Typus ist am besten ausgeprägt in der Lux Mundi-Schule. Ihre Vertreter wollen zwar auch den historischen Christus studieren — Gore schreibt: „Wir müssen wieder und wieder zurückgehen zu der Betrachtung des geschichtlichen Jesus“ [2]) —, aber die eigentliche Quelle ihrer Dogmatik ist im Grunde doch nicht dieser, sondern die christologischen Dogmen der ökumenischen Konzile.

Der pietistische Typus charakterisiert sich als Vertrauen auf den auferstandenen, gegenwärtig lebendigen Christus. Er ist nicht nur im Himmel droben, er offenbart sich auch im Herzen der Gläubigen. In letzter Linie ist der Ausgangspunkt für die Christologie dieser Theologen die persönliche Erfahrung des Christen; wohl beschäftigen auch sie sich mit dem Christus der Geschichte, aber im Aufbau ihres Systems spielt er nur eine untergeordnete Rolle. Die wichtigsten Vertreter dieser Richtung sind Dr. Dale in seinem Buche: „The living Christ and the four gospels“ und der jüngst verstorbene amerikanische Theologe L. F. Stearns in seinem oben genannten Werke.

Das von der Geschichte unabhängige Christentum hat natür-

[1]) Thinker 1893, p. 28 ff.

[2]) Gore: The incarnation of the Son of God p. 144.

lich keine nähere Beziehung zur Ritschl'schen Theologie; die beiden ersten Typen desselben bewegen sich in so völlig anderer Richtung, daß dieselbe für sie überhaupt nicht in Betracht kommt, und eine Auseinandersetzung mit ihr von ihren Vertretern gar nicht als nötig empfunden wird; der pietistische Typus allein hat gewisse Berührungspunkte mit ihr; hier wie dort handelt es sich um ein Ergriffensein von der Person Jesu.

Der jüngste und zugleich der bedeutendste Theologe dieser letztern Richtung, L. F. Stearns, diskutiert denn auch die Ritschl-sche Theologie. Dem Nachweis, daß diese mit Unrecht die Metaphysik von der Religion trennt, widmet er allerdings den größten Raum [1]), doch hat man, wenn man seine auf subjektiver Erfahrung der Gemeinschaft mit dem erhöhten Christus ruhende Theologie kennt, in deren Begründung die Metaphysik gar keine Rolle spielt, den Eindruck, das ihn und seine Gesinnungsgenossen in Wirklichkeit von Ritschl Trennende sei das, was er p. 277 an ihm tadelt: Er wisse nichts von einem Wirken des erhöhten Christus auf die Menschenseele und anerkenne keine reale Gemeinschaft derselben mit Gott, wie sie die Erfahrung lehre. —

Viel eingehender setzen sich natürlich diejenigen Theologen mit Ritschl auseinander, deren Losungswort lautet: „Zurück zum historischen Christus" [2]). Mit ihnen haben wir uns im Folgenden zu beschäftigen.

Sie Alle haben Ritschl gegenüber eine doppelte Stellung, eine positive und eine negative.

Die erstere besteht natürlich in einer rückhaltlosen Anerkennung des Verdienstes dieses Gelehrten und seiner Anhänger, daß sie sich mit besonderem Nachdruck auf den historischen Christus stellen und von ihm aus das Dogma konstruieren. Hier halten diese Engländer mit ihrem Lobe nicht zurück, sind sie sich doch bewußt, gerade in diesem Punkt ihr Bestes von Ritschl zu haben.

Im Folgenden einige Beispiele:

---

[1]) In seiner Evidence of the christian experience.

[2]) Dieser Ruf läßt sich gegenwärtig überall vernehmen, vide J. Kidd: Morality and religion, Edinburgh 1895, pp. 321—330.

James Orr sagt[1]): „Das positive Prinzip in Ritschl's System ist die historische Person und Offenbarung Jesu Christi. Hier trifft er ohne Zweifel einen wichtigen Punkt. Es war Zeit, daß die Aufmerksamkeit der Kirche von abstruser Theologie und scholastischen Raffinements der Lehre zurückgewiesen wurde zu dem frischen, lebendigen Eindruck des Mannes, dessen Leben und Werk die Grundlage ihres ganzen Baues bildet. In umfassendem Maße ist die jetzt in der Theologie weit verbreitete Rückkehr zu der Idee des historischen Christus Ritschl zu verdanken".

Und ähnlich läßt sich J. Denney vernehmen[2]): „Alles was schöpferisch und normativ ist im christlichen Bewußtsein, hängt von Jesus ab; mit ihm müssen wir deshalb anfangen. Es ist das große Verdienst der Ritschl'schen Theologie . . . . ., daß sie das durch und durch erfaßt hat. Sie führt uns zurück zu der Person des Gründers, zu seiner Gesinnung und seinem Leben, und sie findet daselbst all die großen bestimmenden Gedanken, mit deren Hilfe Gott und Mensch, Sünde und Versöhnung, Leben und Tod müssen erklärt werden. Es kann nicht zu oft wiederholt oder zu sehr betont werden, daß das der richtige Weg ist".

A. Bruce endlich schreibt[3]): „Lange erwartet kam Christus in diese Welt. Soll er in der gegenwärtigen Zeit vergessen werden als überholt und verdrängt durch die Philosophie, die Kirche oder die christliche Erfahrung? Die dringende Pflicht des Augenblicks ist vielmehr, aus der Geschichte des irdischen Jesus unser religiöses Vademecum zu machen. Alle Ehre denen, die es zu ihrer Aufgabe gemacht haben, diese Wahrheit zu betonen. Diese Ehre gebührt in unserer Zeit in ganz spezieller Weise der Ritschl'schen Schule in Deutschland . . . . . . Der Nachdruck, mit dem in einem Werk, wie Prof. Herrmann's Verkehr des Christen mit Gott auf dem Wert des historischen Christus für . . das religiöse Leben bestanden wird . . ist alles Lobes würdig. . . . . . Laßt uns Schüler des historischen Christus werden . . ., laßt uns mit seinen Augen sehen, sein ethisches Ideal verstehen und . . . re-

[1]) Expository times 1894, p. 537.
[2]) Studies in theology pp. 45, 46.
[3]) Thinker 1893, pp. 38, 40.

produzieren; laßt uns unabhängig werden in unserm Benehmen gegenüber der religiösen und irreligiösen Welt, vollständig frei von der . . . Unterwerfung unter die gangbaren Ansichten, von all den Schrullen und Moden der Zeit" [1]).

Dieses rückhaltlose Anerkennen des Wertes der Ritschl'schen Theologie nach ihrer historischen Seite, diese ganze, wesentlich durch Ritschl's Einfluß geschaffene, vom geschichtlichen Christus ausgehende englische Theologengruppe ist das, was gemeint ist, wenn in englischen Abhandlungen von einer in Großbritannien im Entstehen begriffenen Ritschl'schen Schule gesprochen wird. Auf etwas Anderes kann sich diese Aussage kaum stützen; denn für die philosophische Grundrichtung der Anhänger Ritschl's in Deutschland findet sich in Großbritannien, auch unter denen, die vom historischen Christus ausgehen, auch nicht ein einziger ausgesprochener Freund.

Die negative Stellung dieser Theologen gegenüber Ritschl und seinen Gesinnungsgenossen äußert sich neben der mancherorts geäußerten Ansicht, dieselben seien zu weit gegangen in der neutestamentlichen Kritik [2]), gerade in der mit aller Deutlichkeit ausgesprochenen Abneigung, Religion und Metaphysik zu trennen. Ich gebe wiederum einige Beispiele:

P. T. Forsyth wehrt sich in einem Aufsatz [3]), in dem er dankbar seine Abhängigkeit von Herrmann anerkennt, gegen das Mißverständnis, als folge er ihm auch in seiner Philosophie; „religiös und theologisch", nicht aber „philosophisch" will er sich von ihm anregen lassen.

Aehnlich läßt sich R. Mackintosh vernehmen: „Ich anerkenne dankbar meine Verpflichtungen Ritschl gegenüber, aber doch halte ich es für notwendig, meine eigenen Abhandlungen zu schreiben, die eine vollständigere Theologie enthalten sollen" [4]). Er urteilt über Ritschl, wie folgt: „Wenn das christliche Menschengeschlecht so weit wie Ritschl spekulieren und dann von der Spekulation abstehen könnte auf sein Kommandowort, dann könnte Ritschl's

[2]) Aehnlich drückt sich derselbe in seinen „Apologetics" aus.

[3]) Expository times Oktober 1895 p. II, Thinker 1893 p. 39.

[4]) „Offenbarung und die Person Jesu Christi", in „Faith and criticisme" p. 97.

[5]) Essays towards a new theology, p. VI.

Theologie eine christliche sein. Er verweigert Christus nicht Tribut, aber er legt dar, daß die Frage, ob man ihm speziellen, persönlichen, gottesdienstlichen Tribut zu zollen habe, keinen legitimen Ursprung hat. Wer so denkt, ist kein Christ"[1]).

Wenn möglich noch deutlicher erklärt sich James Lindsay gegen Ritschl. Es ist so dargestellt worden, so führt er aus, als ob „der neue Ritschl'sche Versuch die Metaphysik von der Theologie auszuschließen . . . . der christlichen Theologie gedient habe, indem sie dieselbe befreite von philosophischer Knechtschaft und sie auf einen unabhängigen Grund stellte"[2]). Das ist „eine so nachweislich falsche Aufstellung, daß genau das Umgekehrte das Resultat ist und die äußerste Diskreditierung der Theologie der praktische Erfolg"[3]).

James Orr schreibt über den Ritschlianismus: „Der fundamentale Grundsatz dieser Schule — die Verneinung des Rechtes der theoretischen Vernunft, irgend etwas zu thun zu haben mit Religion oder Theologie — ist nicht der Art, daß er auf die Dauer gebilligt werden kann, und er würde, wenn bis zuletzt verfolgt, in schrankenloser Subjektivität endigen. Demgemäß behauptet sich auch in dieser Schule die Notwendigkeit einer Bewegung nach vorwärts oder rückwärts. Bereits haben die Glieder der Schule angefangen, sich auf verschiedenen, unvereinbaren Wegen zu bewegen, einige in mehr negativer, die größere Zahl in mehr positiver Richtung. Der Versuch Ritschl's, jede in die Natur der Person Jesu Christi eindringende Untersuchung zu verhindern, indem er seine Gottheit in ein bloßes Werturteil des Gläubigen auflöst, wird als unbefriedigend empfunden, und das Zugeständnis wird immer mehr gemacht, daß die Konsequenz des christlichen Denkens die Anerkennung einer transzendentalen Basis fordert"[4]).

In einem Aufsatz über A. Ritschl finden wir von demselben Gelehrten den Passus: Indem Ritschl von der Gottheit Christi

[1]) ibid. p. 141.

[2]) The progressiviness of modern christian thought, Edinburgh und London 1892, pp. 49, 50.

[3]) ibid.

[4]) The christian view etc.

redet, werden wir davor gewarnt, diese Benennung metaphysisch zu verstehen; sie soll als der Ausdruck des religiösen Wertes, den Christus als der Offenbarer und Repräsentant Gottes für uns hat, aufgefaßt werden. Aber die Frage drängt sich uns auf: „Können wir hier stehen bleiben?" [1]). Erlauben uns das Christi eigene Aeußerungen und seine gegenwärtige Herrschaft über die Kirche? „Oder dürfen wir diesen Ausdruck in irgend einem metaphysischen Sinn auf jemand anwenden, der essentiell nicht Gott ist? Zum Teil vermeidet Ritschl diese Schwierigkeit, indem er sich weigert, sich mit etwas Anderem als dem historischen und irdischen Leben Christi zu beschäftigen. Sogar, ob Christus vom Tode auferstanden sei, ist eine disputierbare Frage in Ritschl'schen Kreisen, während die ganze Reihe von Lehren der Schrift über seine himmlische Regierung und seine Rückkehr zum Werke der Auferweckung und des Gerichts als nicht wesentlich bei Seite gesetzt ist. Aber heißt das reines apostolisches Christentum . . . . in seiner Einfachheit vor einer unberufenen Korruption bewahren, oder vielmehr am Christentum eine Kritik üben, die durch Ritschl's besondere philosophische Voraussetzungen bestimmt ist? Es ist ebenso möglich, das Christentum im Interesse einer a priori gebildeten Theorie durch Hinwegnehmen zu verstümmeln, als die Philosophie durch Hinzusetzen sein Wesen verfälschen kann" [2]).

James Denney endlich äußert sich über die Trennung des religiösen und profanen Gebietes, wie sie Ritschl fordert, in folgender Weise: „Der Theologe kann nicht über Gott nachdenken und dabei die Thatsache außer Acht lassen, daß die Natur, mit welcher der Mann der Wissenschaft sich beschäftigt, von Gott verordnet und von ihm abhängig ist. . . . Alles, was der Mensch von Gott und von der Welt kennt, muß zu einem zusammenhängenden intellektuellem Ganzen können konstruiert werden" [3]).

Die angeführten Zitate mögen genügen, um die Art, wie man in diesen theologischen Kreisen über die philosophische Basis der Ritschl'schen Theologie denkt, zu kennzeichnen. —

[1]) Expositary times 1894, p. 538.

[2]) ibid.

[3]) Studies in theology, pp. 3 u. 4.

Das Urteil dieser englischen Gelehrten über die ganze Bewegung läßt sich am besten zusammenfassend mit dem Ausspruch A. Fairbairn's wiedergeben: „*Wir werden, während wir die Arbeit der Ritschlianer auf historischem Gebiet bewundern, die Philosophie mißbilligen, die ihrer Stellung zu Lehre und Lehrbau zu Grunde liegt*"[3]).

Ich bin mir wohl bewußt, daß mit diesem Urteil nichts gesagt ist, dem in Deutschland und in der Schweiz nicht schon oft wäre Ausdruck gegeben worden. Nichtsdestoweniger halte ich die obige Untersuchung nicht für wertlos; denn fürs Erste ist gerade der Umstand von Interesse, daß in England gegenüber Ritschl dieselben Bedenken sich regen wie in Deutschland, und sodann ist es namentlich beachtenswert, daß drüben in Großbritannien kein Einziger für die philosophische Grundlage der Ritschl'schen Schule sich begeistern kann, auch unter denen nicht, die in historischen Fragen mit ihr einig gehen. Dieser letztere Punkt verdient unsere besondere Aufmerksamkeit; es legt sich uns die Frage nahe: *Warum findet diese philosophische Richtung, die in Deutschland weit verbreitet ist, in der englischen Theologenwelt keinen, oder doch einstweilen keinen deutlich hervortretenden Anhang?*

Ein englischer Theologe von Einfluß hat mir gegenüber im Privatgespräch geäußert: „Ritschl ist für uns zu wenig praktisch". Ich habe das Wort lange nicht verstanden; denn vom praktischen Erlebnis schienen mir die Ritschlianer gerade auszugehen gegenüber der Orthodoxie, die auf der Autorität der Kirche fußt. Als ich dann näher mit der theologischen englischen Litteratur, namentlich der systematischen, bekannt wurde, ging mir der Sinn jener Worte auf. Der englische Dogmatiker ist praktisch in dem Sinne, daß er den Gedankenkreis des gewöhnlichen Mannes, das Gebiet des sogen. gesunden Menschenverstandes nicht gern verläßt und allen philosophischen Spekulationen, die über denselben hinausgehen, abhold ist. Bezeichnend ist es auch, daß ein großer Teil der theologischen Litteratur nichts Anderes ist als veröffentlichte Vorlesungen, die nicht vor einem speziell theologischen, sondern über-

[1]) Crit. rev. 1892 p. 7.

haupt vor einem gebildeten Publikum sind gehalten worden. Da ist es denn ganz verständlich, daß man sich nicht zu weit in philosophische Feinheiten verliert und da, wo man philosophische Fragen behandeln muß, mit einfachen, praktischen Argumenten operiert.

Doch auch für sich selbst hat der englische Theologe nicht das Bedürfnis, in philosophische Spekulationen tief einzudringen und etwa mit dem Zweifel an Allem und Jedem zu beginnen; er fühlt sich als Mann des praktischen Lebens; er gehört der Kirche an, ist in ihr praktisch thätig und will ihr durch eine möglichst praktische Inangriffnahme der historischen und philosophischen Probleme der Zeit dienen. Was Falkenberg in seiner „Geschichte der neueren Philosophie" (Leipzig 1886) p. 53 vom Charakter des englischen Philosophen sagt, das gilt noch in höherem Maße vom Theologen: „Der Engländer ist zur schlichten Klarheit disponiert . . . .; er bleibt stets in Fühlung mit dem populären Bewußtsein. Sein Respekt vor der Realität, so wie sie sich ihm giebt, und seine Scheu vor zu weit gehender Abstraktion ist so groß, daß er zufrieden ist, wenn er sich an ihr orientieren, sie treu wiedergeben kann". Und wenn Falkenberg vom englischen Philosophen ausführt (p. 53 und 54): „Wo ihn die Verfolgung einer Gedankenreihe in einen Zwiespalt mit dem praktischen Leben zu bringen droht, ist er zwar ehrlich genug, die Konsequenzen des Denkens zu ziehen und auszusprechen, weicht aber der Kollision durch den einfachen Kompromiß aus, daß er die Düfteleien der Philosophie in das Studienzimmer einschließt und im Handeln sich der Führung des natürlichen Instinkts und des Gewissens überläßt", so darf man wohl vom englischen Theologen behaupten: Eine Gedankenreihe, deren Verfolgung ihn in Zwiespalt mit den Grundbegriffen des praktischen religiösen Lebens zu bringen droht (ich rede hier nicht von einzelnen Lehren und Dogmen, die er gerne rektifiziert), weist er ganz einfach als ungesunde und damit unwahre Düftelei zurück; und er thut das nicht etwa aus Feigheit, sondern aus der ehrlichen Ueberzeugung heraus, daß das, was nach dem Urteil des gesunden Menschenverstandes krank ist, unmöglich Wahrheit sein könne. So ist es denn sehr verständlich, daß Kant mit seiner Scheidung von theoretischer und praktischer

Vernunft und die von ihm abhängige Ritschl'sche Erkenntnistheorie in Großbritannien keinen günstigen Boden findet. Wohl trifft man bei englischen Theologen öfters Auseinandersetzungen mit ihm, aber stets wird seine Philosophie abgewiesen und zwar fast immer aus Gründen, die in letzter Linie praktischer Art sind; rein wissenschaftlich philosophische Diskussionen mit ihm zählen zu den Seltenheiten. So appeliert z. B. A. Cave[1]) der Ritschl'schen Erkenntnislehre gegenüber an die philosophische Lehre des gesunden Menschenverstandes, von den theoretischen Schlüssen einzelner besonderer Philosophen „an die allgemeinen Grundsätze aller Philosophie". Bezeichnend ist es ferner auch für den praktischen Sinn der Engländer, daß sie vor der ganzen, den Dingen auf den Grund gehenden deutschen Philosophie ein Grauen empfinden. So gesteht z. B. Candlish ganz offen, für viele englische Theologen sei die deutsche Philosophie „ein Gegenstand bodenloser Verzweiflung"[2]).

Es scheint mir aber noch ein anderer Grund dafür vorzuliegen, daß man die philosophische Grundlage der Ritschl'schen Schule, der man auf historischem und religiösem Gebiet vielfach große Sympathien entgegenbringt, schlechthin abweist; es ist das Zusammentreffen derselben mit dem Agnostizismus des einflußreichen Tagesphilosophen Herbert Spencer, dessen Aufstellungen über „Das Unerkennbare" fast überall als den christlichen Gottesglauben verunmöglichend angesehen werden. „Die agnostische Position", sagt Bruce, „ist jedem ernstlichen, christlichen Glauben verhängnisvoll oder zum mindesten höchst feindlich"[3]). So empfindet man in England in weiten Kreisen und betrachtet Spencer als Feind des Christentums; die philosophische Grundlage der Ritschl'schen Theologen, die „Agnostiker sein möchten mit Ausnahme dessen, was Christus betrifft"[4]), wird darum entschieden verworfen. Bruce ist der Ansicht: „Mit dem Gewicht, das auf Jesus gelegt wird, kann man von Herzen sympathisieren, aber sicherlich sollte, wenn Christi Gottesidee wahr ist, etwas da sein in der Welt, das

[1]) The spiritual world, London 1894, p. 29.

[2]) Crit. rev. 1893, p. 371.

[3]) Apologetics, p. 146.

[4]) ibid, p. 155 Anmerkung.

sie verifiziert"[1]).

Nun bleibt aber noch die Frage offen: Warum scheut man in Deutschland in weiten Kreisen den Agnostizismus, der ja auch da in der außerchristlichen Philosophie zu finden ist, nicht und baut ihm zum Trotz vermittelst der praktischen Vernunft kühn seine Lehre von Gott auf, während man in England als Christ denselben verwirft, oder, einmal Agnostiker geworden, als Philosoph die christliche Gotteslehre? Die Antwort liegt auch hier wieder in der verschiedenartigen geistigen Veranlagung beider Völker.

Der Deutsche ist neben aller Skeptik ein Idealist; im kühnen Fluge seiner Begeisterung überwindet er alle Schwierigkeiten, die er sich vorher mit seiner grübelnden Vernunft geschaffen hat; und er ist dabei überzeugt, daß er in dem, was sein innerstes Bedürfnis befriedigt, was ihn erhebt und bewegt, schließlich doch die höchste Wahrheit hat, eine höhere als ihm sein kühl abwägender und zergliedernder Verstand zugänglich machte.

Der Engländer ist der nüchterne Mann des praktischen Lebens. Der Skepsis ist er von Natur abhold, weil sie ihm dem natürlichen Denken zu widersprechen scheint. Seinen Glauben schöpft er aus der Erfahrung, die er nimmt, wie sie sich giebt, deren Entstehen er nicht kritisch genau zu untersuchen und deren Bedingungen er nicht fein zu zergliedern liebt. Ist er jedoch einmal Skeptiker geworden, so ist er es voll und ganz; er besitzt dann nicht den Idealismus, aus der praktischen Vernunft heraus sich eine religiöse Weltanschauung zu schaffen, die er vermittelst der theoretischen nicht finden konnte. —

So ist denn, um alle diese Ausführungen zum Schlusse zusammenzufassen, die Abweisung der Philosophie der Ritschl'schen Schule im englischen Nationalcharakter begründet. So wenig dieser voraussichtlich in nächster Zeit sich seiner Eigentümlichkeiten entäußern wird, so wenig darf in der Beurteilung der Ritschl'schen Trennung von Religion und Metaphysik bei der Großzahl der englischen Theologen eine Aenderung erwartet werden.

[1]) ibid.

B. Einige systematische Werke der letzten Jahre, die mit Ritschl in Berührung stehen.

Nachdem im Vorhergehenden dargelegt worden ist, in welcher Weise in Großbritannien Ritschl und seine Anhänger beurteilt werden, liegt die Frage nahe: Was hat man denn Ritschl Positives entgegen zu stellen, was ist in den letzten Jahren geleistet worden? Es ist mir nicht möglich, zur Beantwortung dieser Frage, den Inhalt aller theologischen Werke, die hier in Betracht fallen könnten, wiederzugeben. Ich begnüge mich mit der Darstellung einiger Systeme, die aus dem Kreise derjenigen Theologen hervorgegangen sind, die Ritschl nahe stehen, und wähle die Arbeiten seiner hervorragendsten Vertreter, Fairbairn, Mackintosh und Bruce, deren Namen uns bereits aus dem vorigen Abschnitt bekannt sind.

A. M. Fairbairn ist von Geburt ein Schotte und steht gegenwärtig als Rektor dem in Oxford neu gegründeten Congregational College vor. Neben einer umfangreichen wissenschaftlichen Thätigkeit auf religionsgeschichtlichem und dogmatischem Gebiet [1]) übt er auch praktisch einen großen Einfluß aus auf seine Kirche; er ist es auch, der die Herausgabe der dogmengeschichtlichen Arbeiten von Hatch nach dessen Tode besorgt hat.

Sein Hauptwerk trägt den Titel: The place of Christ in modern theology (6. Aufl., London 1894) und zerfällt in zwei Abschnitte, einen historischen und einen dogmatisch konstruktiven.

Namentlich der erste Teil ist in glänzendem Styl geschrieben. Die Klarheit, mit der der Verfasser in der Entwicklungsgeschichte des christlichen Dogmas die wichtigen, entscheidenden Momente hervorhebt, ist überraschend und seine Belesenheit namentlich in der Theologie und Philosophie staunenswert. Fairbairn weist nach, wie die Theologie, in der Absicht Christus zu erklären, im Lauf der Jahrhunderte in der griechischen, abendländischen und mittelalterlichen Welt sich, wenigstens nach ihrer

[1]) Werke desselben Verfassers: The city of God, Studies in the life of Christ, Religion in history and in modern life.

Form, immer mehr von ihm entfernt habe, wie in der Reformation ein Versuch gemacht worden sei, zur Quelle zurückzukehren, wie man dann in der Neuzeit durch die Litteratur und die Philosophie zur Kritik gekommen sei, durch die Kritik zur Geschichte und so schließlich zum historischen Christus. Christus steht uns näher als allen frühern Jahrhunderten mit Ausnahme der allerersten Zeit; durch unser Studium der Geschichte sehen wir ihn von Angesicht zu Angesicht. Unser Zeitalter kennt ihn, wie kein anderes Zeitalter ihn kannte, wie er lebte und wie er lebt in der Geschichte, ein Wesen . . . . . unter den Grenzen von Zeit und Raum, beeinflußt von dem, was ihm vorangieng und das bestimmend, was ihm folgte [1])". Es würde zu weit führen, wenn ich wiedergeben wollte, in welcher Weise Fairbairn das im Einzelnen nachweist, nur so viel sei gesagt, daß wir bei der Behandlung der griechischen Theologie auf ähnliche Gedanken stoßen wie bei Hatch. Von besonderem Interesse ist ferner für den nichtenglischen Leser, was pp. 176—185 über die englische Theologie und ihre Schulen ausgesagt ist, und endlich wird jeder Reformierte, der bisher nur von Deutschen bearbeitete Werke über die Reformation gelesen hat, wo neben Luther die andern Reformatoren oft zu viel in den Hintergrund treten, sich freuen über das liebevolle Verständnis, mit dem (pp. 140—150) die Person und das Werk Calvins behandelt wird.

Der zweite, konstruktive Teil beschäftigt sich zunächst mit der neutestamentlichen Christologie als dem Ausgangspunkt für die dogmatische Arbeit. Fairbairn stellt sich hier die Frage: Dürfen wir die Aussagen Jesu über sich selbst, dürfen wir die apostolischen Lehren über ihn zur Grundlage eines theologischen Systems machen, sind sie wahr? Der neutestamentlichen, supranaturalistischen Erklärung der Person Jesu steht eine naturalistische gegenüber, im neuen Testament repräsentiert durch die Christus feindlichen Juden und zum ersten Mal gegen sie gegensätzlich formuliert durch Celsus; ihr Urteil lautet: Jesus täuschte sich selbst über sein Wesen, und er täuschte Andere. Welche Auf-

[1]) pp. 20, 21.

fassung ist nun die richtige, die neutestamentliche oder die naturalistische? Zur Beantwortung dieser Frage appelliert der Verfasser an die Geschichte; sie soll ihm entscheiden, wo die Wahrheit liegt, und sie redet deutlich für die supranaturalistische Betrachtung Jesu. Seine und der Apostel Lehre hat eine gewaltige Wirkung auf die Menschheit hervorgebracht, hat das Christentum geschaffen, und was in diesem Umfang großes wirkt, das muß Wahrheit sein, so schließt der Engländer mit seiner gesunden, kräftigen Logik[1]).

Nachdem so eine feste Grundlage geschaffen ist, macht Fairbairn genauer zum Ausgangspunkt seiner Konstruktion den Inhalt des Bewußtseins des historischen Christus. Damit verfährt er ganz auf dieselbe Weise wie die Anhänger Ritschls; es ist darum verständlich, daß er in England schon in ihren Kreis ist gerechnet worden. Daß aber nichtsdestoweniger zwischen ihm und Ritschl die allergrößte Kluft vorhanden ist, das zeigt die Art und Weise, wie er auf diesem Fundament sein Gebäude aufführt.

In Jesu religiösem Leben ist das maßgebende das Sohnesbewußtsein Gott gegenüber. Aus dieser Thatsache heraus wird in höchst einfacher Weise die Trinitätslehre entwickelt. Jesus weiß sich als Gottes Sohn, also ist Gott Vater. Für Christus wird Gott nicht erst Vater, er ist es, gerade so gut, wie er Gott ist. Es ist also Gott eigentümlich, es gehört zu seinem Wesen, Vater zu sein. Vaterschaft ist aber nicht älter als Sohnschaft, das Eine bedingt das Andere. Gehört es zum Wesen Gottes, Vater zu sein, so gehört es auch zu seinem Wesen, Sohn zu sein. Er ist beides, Vater und Sohn, eine Einheit, die Unterscheidungen zuläßt, die aber durch dieselben nicht aufgehoben wird. Auf diese Weise werden die beiden ersten Personen einer immanenten Trinitätslehre gewonnen: Gott ist seinem Wesen nach Vater und Sohn.

Fairbairn verwahrt sich nun dagegen, daß man das, was er bisher festgestellt, rein metaphysisch auffasse in dem Sinne, wie seiner Zeit die griechischen Theologen dieses Dogma behandelten,

---

[1]) Ein Aufsatz von Fairbairn: „Die Person Jesu Christi ein Problem der Religionsphilosophie (Expositor, Februar und März 1895) beschäftigt sich eingehender mit demselben Thema.

er betont nachdrücklich das ethische Moment in der Trinitätslehre. Gott ist Liebe, das ist ihm der Gedanke, der dem Glauben an den dreieinigen Gott zu Grunde liegt. Weil Gott Liebe ist, so muß in ihm ein liebendes Subjekt und ein geliebtes Objekt gesetzt sein; Gott ist von Natur sozial, er ist Vater und Sohn.

Nun wird aber der Sohn Gottes auch Menschensohn; die Sohnesbeziehung den Menschen gegenüber ist die zeitliche Form seiner ewigen Beziehung zu Gott. Was von Jesus dem Menschensohn gilt, daß er Gottes Sohn ist, das gilt auch von der ganzen Menschheit, in deren Mitte er gewohnt hat; auch sie ist Gottes Sohn, auch sie ist Objekt der göttlichen Liebe und ist es gewesen, seit der Gedanke an sie in Gott vorhanden war, d. h. von Ewigkeit her.

Die dritte Person der Trinität aus dem Selbstbewußtsein Jesu abzuleiten wird nun allerdings dem Verfasser nicht möglich. Hier verfährt er, die Konsequenz seines Systems preisgebend, einfach in folgender Weise: Außer den zwei modi Vater und Sohn mögen in der Gottheit noch unzählige andere vorhanden sein, wir kennen jedoch nur noch einen, den heiligen Geist. Diesen bestimmt er nun ganz unvermittelt näher nach der Kirchenlehre: Er geht aus vom Vater und vom Sohn, hat den gleichen Rang wie sie u. s. w.

Fairbairn beschließt diesen Abschnitt durch eine nähere Bestimmung der Trinität nach den Dogmen der Kirche.

Von dem auf diese Weise gewonnenen trinitarischen Gottesbegriff aus werden nun die übrigen Lehren der Dogmatik behandelt: Die Sünde, die Soteriologie, Offenbarung, Inspiration und Kirche. Die Lehre vom heiligen Geist tritt hier sehr zurück; das bestimmende Prinzip für die Behandlung aller dieser Lehren ist „Gott, so wie ihn Jesus Christus interpretiert hat", Gott als der Vater, als die Liebe.

Der zweite spekulative Teil ist im Verhältnis zum historischen kurz; er giebt keine eigentliche Dogmatik, sondern nur Grundlinien; die Ausführung im Einzelnen fehlt. —

Betrachtet man das ganze Werk, so begrüßt man mit Freuden die Energie und Entschiedenheit, mit der der Autor auf den

historischen Christus zurückgeht und dessen Bewußtsein zum Ausgangspunkt seines Systems macht. Da jedoch, wo Fairbairn seine immanente Trinitätslehre entwickelt, frägt man sich mit Erstaunen, ob diese mittelalterliche, scholastische Methode wirklich demselben Theologen angehöre, der den ersten Teil des Werkes geschrieben hat. Mit Befriedigung jedoch wird man im weiteren Verlauf des Buches inne, daß der Verfasser die Trinitätslehre in dem Sinne den übrigen Dogmen überordnet, daß er die Erkenntnis, daß Gott Vater d. h. Liebe ist, für ihre Behandlung maßgebend sein läßt. Diese Einsicht aber in das Wesen Gottes hat er aus dem Selbstbewußtsein des historischen Christus geschöpft, und so ist schließlich doch dieser die Norm und Richtschnur für seine Theologie, und die in dem veralteten Gewande auftretende Trinitätslehre erscheint als etwas Eingeschobenes, das im Grunde für die Konstruktion des Ganzen von keiner Bedeutung ist.

Verwandt mit Fairbairn, und doch wieder völlig verschieden von ihm, ist R. Mackintosh, dessen System uns in seinen „Essays towards a new theology" (Glasgow 1889) vorliegt. Er geht ebenfalls auf den geschichtlichen Christus zurück, doch ist ihm nicht sowohl dieser der Ausgangspunkt für seine Aufstellungen, sondern die von ihm selbst persönlich empfundene Abneigung gegen den unbegreiflichen Gott der Macht, wie ihn die schottische Kirche lehrt.

Mackintosh gibt uns in dem obgenannten Werke unter der Form einiger Monographieen eine ziemlich vollständige christliche Dogmatik. Sein Grundgedanke ist folgender: Gott ist ein moralisches Wesen, die Begriffe der menschlichen Sittlichkeit gelten auch für ihn; das Trachten nach der Seligkeit vollzieht sich nur auf dem Gebiet der Sittlichkeit. Zu diesen Aufstellungen fühlt sich der Verfasser gedrängt gegenüber dem schottischen Calvinismus, in dem er aufgewachsen ist, im Gegensatz gegen den unmoralischen Gott desselben, dessen Haupteigenschaft die Macht ist, und die unsittliche Art, wie man dort zum Frieden kommt. Es sind, man spürt es dem Verfasser deutlich an, Ergebnisse heißer Seelenkämpfe, was er uns hier als einen dogmatischen Ver-

sich vorführt. Wir sehen hinein in das furchtbare innere Ringen eines Menschen, der unter der Härte der orthodoxen Kirchenlehre seines Landes fast zu unterliegen droht und endlich nach hartem Streit sich von ihr losmacht mit einem wahren Heißhunger nach einem sittlichen Gott, einem liebreichen Vater im Himmel, nachdem der Gott der Macht ihm vorher alle Lebensfreude und allen Mut genommen hat. „Gott allein weiß", so schreibt er, „wie viele Leben durch den schottischen Calvinismus verfinstert, wie viele Herzen gebrochen, wie viele Gewissen rasend gemacht worden sind" [1]. Was er als den Zweck der letzten Abhandlung angibt, das darf man auf das ganze Werk anwenden: „Es soll die Leser fähig machen, die religiösen Wahrheiten des Evangeliums von der unmoralischen kalvinistischen Logik zu trennen, mit der dieselben zu viel verbunden worden sind" [2].

Das Buch zerfällt in vier Hauptabschnitte, von denen jeder für sich ein selbständiges Ganzes bildet. Der erste trägt die Ueberschrift: „Die Versöhnung moralisch betrachtet", Mackintosh will Christi Tod im Zusammenhang mit seinem Leben betrachten, er sagt dasselbe in verstärktem Maße, was dieses verkündigt. Christi Tod macht uns zweierlei klar, die Verwerflichkeit der Sünde und die verzeihende Liebe Gottes. Die Unmöglichkeit die altorthodoxe Versöhnungslehre festzuhalten, macht der Verfasser unter Anderem an folgendem Beispiel anschaulich [3]: „Ein bekümmerter Vater weiß, daß er ein Lieblingskind strafen muß, aber er bringt es nicht über sich, es zu thun. Da sagt ein älteres Kind: Vater schlage es nicht, schlage mich. Der Vater wendet sich für einen Augenblick ab, eine heimliche Thräne abzuwischen, dann ergreift er den älteren Knaben mit allen Zeichen der Wut und schlägt ihn . . . . Dann wendet er sich mit einem Lächeln unaussprechlicher Liebe zu dem schuldigen jüngeren Knaben und ruft aus: Mein Kind, Dein älterer Bruder hat Deine Strafe getragen, und ich kann gerechterweise Dir vergeben. Komm in meine Arme. — Würde ein solches Verfahren Ehrfurcht erwecken und

[1]) p. 474.
[2]) p. 473.
[3]) p. 58.

mit Staunen gepaarte Dankbarkeit, oder würde man den Mann für verrückt halten? Könnte das jüngere Kind einem solchen Vater vertrauen? Warum sollten wir denn denken, daß Gott irgend etwas gewinnt durch eine solche Strafe?" —

Jesus Christus, dessen Person und Werk in diesem Abschnitt behandelt wird, betrachtet Mackintosh ähnlich wie Ritschl zuerst geschichtlich und leitet von hier aus seine religiöse Bedeutung ab; er geht aber entschieden über diesen hinaus, indem er ausdrücklich Jesu Gottheit[1]) betont. Er meint, Ritschl habe hier eine halbe Stellung und seine Anhänger würden immer mehr nach links getrieben werden. Weil die Schule Ritschls, abgesehen von dem Gebrauch des göttlichen Namens, der auf Christus angewendet wird, in Wirklichkeit Christus als einen einzigartig ausgestatteten Menschen betrachtet und nicht für mehr, so spricht er ihren Aufstellungen den Namen christliche Theologie ab[2]).

Das zweite Kapitel beschäftigt sich mit einem Gegenstand, der in England seit dem Erscheinen von Farrar's „Eternal hope" im Vordergrund des Interesses steht und in neuester Zeit von D. F. Salmond[3]) einer gründlichen Untersuchung ist unterworfen worden, mit dem Zustand des Menschen nach dem Tode und trägt den Titel: „Die biblischen Lehren über Gericht und Unsterblichkeit". Wir können über dieses Thema als ein vorwiegend biblisch-theologisches kurz hinweggehen. Der Verfasser weist nach, wie in den verschiedenen Zeiten, die durch die einzelnen Bücher der Bibel repräsentiert werden, über das vorliegende Thema verschieden gedacht wurde, wie die Lehre sich entwickelt hat. Diese Erkenntnis gibt dem Verfasser Freiheit gegenüber der Form, in der die Vorstellungen vom Gericht und vom Leben nach dem Tode jeweilen auftreten. Das neue Testament lehrt entschieden die ewige Qual der Verdammten; es lehrt aber auch die Gnade und die Liebe Gottes in Christus als den Grundton der frohen Botschaft. Der Geist des neuen Testaments, meint Mackin-

[1]) p. 138.

[2]) p. 144.

[3]) The christian doctrine of inmortality by Stewart D. F. Salmond Edinburgh 1895, pp. 703.

tosh zu diesem Gegensatz, korrigiere seinen Buchstaben. Er gibt jedoch den Gedanken an eine ewige Qual nicht auf, er möchte ihn nur nicht zu einem Dogma formulieren. Gottes Gnade und Liebe und Gottes Gerechtigkeit, die den Menschen nach seinem irdischen Thun richten wird, stellt er als zwei Gesetze nebeneinander, die beide der christliche Glaube fordert, und die beide im Wesen des Menschen und Gottes begründet sind, die aber nicht zu einem harmonischen Ganzen können vereinigt werden. Zu einem bestimmten, klaren Schluß kommt der Verfasser nicht; er begnügt sich mit der Bemerkung: „Eine barmherzige Unbestimmtheit ist das allerbeste Mittel für ein vom Ueberdogmatismus müdes Zeitalter“ [1]).

Auch bei diesem Abschnitt fühlt man deutlich die Tendenz des Buches heraus; gerade sie ist die Ursache, daß der Verfasser zu keinem abschließenden Resultat gelangen kann. Die menschliche Sittlichkeit auf Gott angewendet stimmt ihn der ewigen Verdammnis gegenüber skeptisch; wenn es für einen Menschen unter allen Umständen verwerflich ist, einen Andern immerwährend zu quälen, so kann es für Gott unmöglich gut sein. Auf der andern Seite aber zwingt Mackintosh gerade wieder seine hohe Wertung der Sittlichkeit, ein strenges Gericht Gottes zu postulieren, das diejenigen straft, die ihre Gesetze und Grundsätze während ihres Erdenlebens mißachtet haben.

Die dritte Abhandlung erörtert die Autorität der heiligen Schrift. Die alte orthodoxe Inspirationslehre gibt Mackintosh völlig auf. Die Bibel ist uns darum für unser religiöses Leben normativ, weil sie uns Gott offenbart, seine Gerechtigkeit im alten Testament, seine Liebe mit dieser vereint im neuen Bunde in Jesus Christus. Er ist das Zentrum der Schrift, weil sie von ihm handelt, auf ihn vorbereitet, ihn schildert, darum und insofern ist sie inspiriert. Die Schreiber der einzelnen Bücher haben in einzelnen Punkten geirrt, auch haben sündliche Gefühle an manchen Stellen Ausdruck gefunden. Aber wir sind sicher, daß wir in der Schrift genügende Kenntnis von

[1]) p. 331.

Jesus Christus, dem Bilde Gottes, haben; mehr brauchen wir nicht, als daß wir in ihm Gott finden können.

Auch hier versäumt der Verfasser es nicht, den sittlichen Gehalt der Offenbarung gegen den unbegreiflichen Gott des Calvinismus in Gegensatz zu stellen.

Von Interesse scheint mir hier noch kurz anzudeuten, wie Mackintosh im vorliegenden Aufsatz sich über das Wunder äußert. Wunder, so führt er aus, haben für unseren Glauben nur insofern Bedeutung, als sie uns Christus von Angesicht zu Angesicht gegenüber stellen. Man kann an die Auferstehung Christi glauben in gleicher Weise, wie an die Ermordung Cäsars; dann sagt uns persönlich das Eine so wenig wie das Andere. Betrachtet man aber die Auferstehung Christi im Zusammenhang mit der Offenbarungsgeschichte als eine Kundmachung von Gottes Wesen, dann ist sie uns nicht mehr nur ein historisches Ereignis, sondern eine That Gottes, die uns angeht und uns ergreift, dann wird sie ein wesentlicher Bestandteil unseres Glaubens.

Bei diesen Ausführungen liegt der Einfluß Ritschl's auf der Hand, im Folgenden aber, wo Mackintosh über die Möglichkeit des Wunders redet, geht er entschieden über sein deutsches Vorbild hinaus. Die kräftige Art, mit der er dem mirakulösen Element im Christentum sein Recht sichert, wird jeden, der mit dem Theismus Ernst macht, wohlthätig berühren. Er betont es nachdrücklich: „Gott ist Gesetz, aber Gott ist mehr denn Gesetz; er ist Persönlichkeit. Er ist in der Natur zum Ausdruck gebracht, aber er ist in ihr nicht erschöpft. Wir haben es mit einem lebendigen Gott zu thun“ [1]).

Den Schluß des Buches bildet ein Aufsatz über den kalvinistischen Begriff der Gnade. Die Spitze der Abhandlung ist gegen den Erwählungsbegriff des Genferreformators gerichtet. Jesus Christus hat nicht für eine bestimmte Zahl von Auserwählten gelitten, die nun der heilige Geist mit unwiderstehlicher Kraft zu Gottes Kindern macht, während die Andern mit derselben Notwendigkeit verloren gehen. Mackintosh will nur von einer Erwählung der Gläubigen etwas wissen. „Wir glauben an Gottes

[1]) p. 380.

Gnadenwahl, weil Gott uns offenbart ist als der Gott des Wohlwollens und der Erlösung, aber wir glauben nicht an Gottes Verwerfungsedikt, weil Gott uns offenbart ist als die Quelle des Willens zum Guten und als der Gott der Erlösung"[1]). Freilich ist alles, was geschieht, von Gott abhängig, auch das Uebel, aber hier ist von Gottes Zulassung zu reden, nicht von seinem Ratschluß.

Wer mit dieser Aufstellung nicht zufrieden ist, den weist der Verfasser darauf hin, daß in Gott für uns immer Geheimnisse bleiben, die unergründbar sind.

Zwei Dinge sind beim Rückblick über das Ganze des Buches bei Mackintosh bemerkenswert: die ethische Glut, die alles durchdringt, und die Art, wie er sich mit der Ritschl'schen Schule auseinandersetzt. Er anerkennt dankbar, was diese für ihn geleistet hat, ist vielfach von ihr abhängig, geht aber in zwei Punkten vornehmlich über ihre Aufstellungen hinaus: Er schafft für das Wunder eine sichere Position, indem er die Lebendigkeit Gottes betont und er macht Ernst mit der Gottheit Christi; dieser Begriff hat für ihn nichts Schillerndes oder Verhüllendes; er sagt deutlich, daß er ihn in des Wortes vollem Sinn will verstanden haben.

Der dritte und letzte der Gelehrten, A. B. Bruce, dessen Richtung hier gezeichnet werden soll, hat am meisten von dem Geist der modernen deutschen Theologie in sich aufgenommen. Sein Hauptwerk trägt den Titel: Apologetics or Christianity defensively stated[2]). Es enthält drei Teile, eine Apologetik im engern Sinne, eine Besprechung der alttestamentlichen Religion und einen Entwurf einer christlichen Dogmatik.

Im ersten Teil redet Bruce von den Theorien über das Universum; den nichtchristlichen wird die christliche gegenüber gestellt und als die einzig vernünftige nachgewiesen. Letztere gewinnt Bruce aus Christi Leben und Lehren, wie sie bei den Synoptikern geschildert sind, und prägt sie in eine Form, die mit dem modernen Denken übereinstimmt. Gott ist eine ethische Persönlichkeit und der Mensch dazu bestimmt, Gottes Kind zu

[1]) p. 460.

[2]) Edinburgh 1892.

werden. Die Sünde ist eine Realität, nicht eine Notwendigkeit; Gott ist nicht ihr Urheber; sie beruht auf einer freien Wahl des Menschen. Die Lehre von der Schöpfung, die Erhaltung und den Sündenfall stellt Bruce in einer Weise dar, daß sie nicht mit der modernen Evolutionslehre, deren Anhänger er ist, im Widerspruch steht. Die Ueberzeugung von der Wahrheit der Entwicklungslehre zwingt ihn auch, den biblischen Glauben an eine Endkatastrophe (Ende der Welt, Christi Wiederkunft) aufzugeben und eine allmählige Entwicklung zu postulieren. Die apostolische Zeit hat sich in diesem Punkte geirrt.

Es folgt nun die Darstellung und Kritik der nichtchristlichen Weltanschauungen; sie werden teils als unvernünftige, teils als keine Basis für eine kräftige Moral gewährend, zurückgewiesen. Das Verfahren hiebei ist meistens ein subjektives, mehr als der Verfasser zuzugeben geneigt ist; seine Gründe sind sehr oft nur für einen Anhänger der christlichen Weltbetrachtung stichhaltig.

Weitaus das größte Interesse bietet die Auseinandersetzung mit dem Agnosticismus, an den sich der Beweis für die Wahrheit der christlichen Weltanschauung anreiht. Der Agnosticismus ist jedem ernsten christlichen Glauben feind. Er hat Recht mit seiner Behauptung, die Gottesbeweise hätten heutzutage ihre Kraft verloren; er scheint gerechtfertigt durch die Widersprüche, die die Verfechter des Theismus unter sich aufweisen. Es gibt aber zwei Arten, die allerdings an sich nicht genügenden Beweise der Theisten alter und neuer Zeit für das Dasein Gottes zu beurteilen, eine pessimistische und eine optimistische. Die Erstere zieht aus ihrer Unstichhaltigkeit den Schluß: der Glaube ist ohne sichere Grundlage; der Agnostiker hat Recht, wenn er die Erkenntnis Gottes als etwas Unerreichbares betrachtet. Die zweite Art — und ihr schließt sich A. Bruce als ein gesund und kräftig d. h. optimistisch denkender Engländer an — folgert aus den gleichen Umständen etwas völlig Anderes: Wohl suchen die Theisten in verschiedener Weise Gottes Dasein klar zu legen; was Einer behauptet, läßt ein Anderer nicht gelten, weil er eine andere Philosophie vertritt; keiner wird allgemein mit seinen Gründen angenommen. In etwas jedoch stimmen sie Alle überein, in der

Behauptung, daß Gott ist und bis zu einem gewissen Grade in der Qualifizierung seines Wesens. Also geht der Glaube an Gott allen diesen Beweisen voraus, ist eine dem Menschen eingeborene Idee; gerade das Dasein dieser Beweise ist hiefür die Gewähr.

Ist die Gottesidee dem Menschen eingeboren, so muß Gott durch das Studium des Menschen am besten können erkannt werden. Gott aus dem Wesen des Menschen heraus zu konstruieren stimmt überein mit der modernen Wissenschaft und mit der Lehre Jesu.

Nach der modernen Evolutionslehre ist der Mensch der höchste Punkt der Entwicklung; es ist also natürlich, im Menschen den Schlüssel zu sehen für den Sinn des Ganzen, in der vollendetsten Kreatur die Offenbarung des Schöpfers.

Jesus denkt Gott als Vater und den Menschen als seinen Sohn; es ist eine sehr innige Verwandtschaft zwischen Mensch und Gott. Auch hier geht der sicherste Weg zu Gott durch die Betrachtung der menschlichen Natur.

Der Mensch hat Verstand, handelt nach Zwecken, hat Willen, ist ein sittliches Wesen. Gott gehören dieselben Attribute zu.

Bruce ist sich bewußt, daß er bei diesem Schließen von den Eigenschaften des Menschen auf diejenigen Gottes nicht die strikte Methode des wissenschaftlichen Denkens angewendet hat. Seine Konstruktion der Eigenschaften Gottes aus dem Wesen des Menschen heraus beruht auf „Werturteilen, die auf moralischem Grunde ruhen“ [1]).

Der zweite Teil des Buches enthält eine Religionsgeschichte des Volkes Israel, nach den Ansichten der modernsten Schule dargestellt. Freilich macht sich auch hier der konservative Charakter des Engländers geltend; für den Dekalog wenigstens wird Mosaische Autorschaft postuliert. Bruce hat die Ueberzeugung, daß die Religion Israels durch die kritische Betrachtung des alten Testaments gewinnt, für uns lebendiger wird. Er fordert als Engländer, der immer als höchstes das praktische Eingreifen in das Leben des Volkes vor Augen hat, die sofortige Popularisierung der alttestamentlichen kritischen Wissenschaft. Alle

[1]) p. 162.

Bedenken weist er kühn zurück mit dem Grundsatz, daß, was wahr sei, nur Gutes stiften könne.

Die beiden bisher besprochenen Hauptabschnitte haben dem dritten Teil gegenüber, der den Titel Die christlichen Ursprünge trägt, vorbereitenden Charakter. In diesem wird die aus den Eigenschaften des Menschen geschöpfte Gotteserkenntnis aus dem Wesen Jesus heraus näher bestimmt und das aus dem alten Testament gewonnene Wissen von Gott durch die neutestamentliche Lehre vollendet.

Bruce erörtert zuerst die im neuen Testament enthaltenen historischen Thatsachen und entwickelt sodann aus denselben seine Ansätze zu einer christlichen Dogmatik.

Wir müssen zurückgehen auf den geschichtlichen Christus, so führt der Verfasser aus, das ist der beste Weg, ein Christ zu werden. Den Bericht der Synoptiker dürfen wir nicht überall als Geschichte auffassen; doch können wir uns aus ihnen ein Bild des historischen Christus machen.

Für die religiöse und dogmatische Wertung der Person Jesu ist von größter Wichtigkeit, daß Jesus sich für den Messias hielt und als solcher von seinen Jüngern anerkannt wurde. Jesus selbst hatte dieses Bewußtsein; die Messianität Jesu ist nicht, wie Martineau behauptet, der Ausdruck des Glaubens der apostolischen Kirche.

Das Hauptinteresse für die Dogmatik bietet der Abschnitt, der „Jesus Herr" überschrieben ist. In ihm werden die Fragen behandelt, die gewöhnlich in das Kapitel „Gottheit Christi" eingereiht werden.

Jesus hat für das christliche Bewußtsein den religiösen Wert Gottes; so war es in der apostolischen Zeit; diese Betrachtung Jesu war das Produkt des Eindruckes seines Lebens, Sterbens und Auferstehens auf die ersten Christen. Denselben Weg, den das apostolische Zeitalter gegangen ist, müssen auch wir einschlagen, wenn unser Glaube irgend einen wirklichen Wert haben soll. „Der einzige Glaube an Jesus als den göttlichen Herrn, der des Besitzes wert ist, ist derjenige, welcher aus einer geistigen Einsicht in seine historische Basis entspringt . . . Solch ein Glaube nennt

Jesum Herr durch den heiligen Geist. . . . . . Was ist rechtmäßiger und richtiger als Jesum, den einzigartig guten als den wahrhaftigen Sohn Gottes zu denken, der absolut eins ist mit Gott im Gemüt, Wille und Geist? . . . Nach der metaphysischen Seite mag diese Lehre von Schwierigkeiten umgeben sein, ethisch ist sie aller Annahme würdig" [1]). Das Hauptwunder, das uns in Christus Gott finden läßt, ist seine Sündlosigkeit. Präexistenz und Jungfrauengeburt sind ihr untergeordnet, sind von dem Glauben vor Jesu Heiligkeit aus zu verstehen; mit ihnen beginnt der Glaube nicht; sie sind vielmehr ein Ergebnis der Reflexion über die Sündlosigkeit Jesu, wobei jedoch nicht gesagt ist, daß die diesbezügliche Erzählung von der Geburt Jesu als eine Fiktion zu betrachten sei.

Ueber die weitere dogmatische Ausgestaltung der Lehre von der Gottheit Christi äußert sich der Verfasser folgendermaßen: „Was die metaphysischen Voraussetzungen seiner Gottheit und die passendste theologische Formulierung derselben betrifft, so sind das Fragen, über die verschiedene Meinungen sind gehegt worden und wohl noch weiter werden vertreten werden. Es ist sogar denkbar, daß die Kirche der Zukunft es ablehnen wird, diese Fragen zu diskutieren oder auf sie dogmatische Antworten zu geben und mit dem Gegenteil von Befriedigung die Antworten in vergangenen Jahrhunderten betrachten wird" [2]). Das Alles aber soll nicht etwa als eine Verneinung der Gottheit Christi aufgefaßt werden; es ist vereinbar mit einer Herzensstellung zu Jesus. Die Freiheit gegenüber der näheren dogmatischen Formulierung dieser Lehre kann von einem Menschen vertreten werden, der in vollem Einklang mit dem Glauben der allgemeinen christlichen Kirche an Jesus steht, auch in ihrer allerorthodoxesten Zeit.

In Jesus findet Bruce Gott: Wie dieser empfindet, denkt und handelt, so auch Gott. Das ist ihm der Kern der Lehre von der Gottheit Jesu. Aus der Person Jesu heraus kann man also eine Gotteslehre konstruieren; der Verfasser begnügt sich damit, dies anzudeuten; eine Ausführung dieses Grundsatzes hat er in dem vor-

[1]) pp. 404 u. 405.

[2]) pp. 398, 399.

liegenden Buch nicht gegeben.

Es ist nicht nötig, für diesen letzten Teil des Werkes lange zu suchen, woher der Autor zu seinen Aufstellungen angeregt ist. Der Einfluß der Ritschl'schen Schule liegt auf der Hand, und Bruce gibt das auch offen zu. In ihm hat wohl Ritschl den Mann gefunden, der in England am meisten von seinen Ideen aufgenommen hat. Freilich, was Ritschl's Trennung von Religion und Metaphysik betrifft, so ist Bruce, wenn derselben auch nicht abgeneigt, doch nicht ihr ausgesprochener Anhänger. Er begnügt sich mit der Bemerkung, daß, was religiös klar sei (die Gottheit Christi), metaphysisch Schwierigkeiten bereite. Und wenn er auch selbst auf metaphysische Ausführungen verzichtet, ja eine Zeit für denkbar hält, da man allgemein so verfahren wird, so ist er doch ferne von einer prinzipiellen Trennung von Religion und Metaphysik [1]. —

Ich beschließe meine Besprechung von einigen Erscheinungen auf systematischem Gebiet bei den außeranglikanischen englischen Theologen mit diesem von der in Deutschland gegenwärtig vorherrschenden dogmatischen Richtung am meisten beeinflußten Werk.

Ein englischer Theologe hat sich mir gegenüber in Betreff der besprochenen Bücher bescheiden geäußert, es seien keine Arbeiten ersten Ranges. Ich denke, jeder deutsche Leser derselben hält, bei aller Hochschätzung der englischen theologischen Leistungen, dieses Urteil für ein richtiges. Dessen ungeachtet aber wird er aus ihrem Studium, sowie überhaupt aus der Kenntnisnahme dessen, was in letzter Zeit in Großbritannien auf systematischem Gebiet ist geschrieben worden, reiche Anregung schöpfen können für die eigene Inangriffnahme der theologischen Probleme.

A. M. Fairbairn läßt sich, auf die Geschichte zurückblickend, über das, was der deutsche Theologe vom Anglikaner sich hätte aneignen können, also vernehmen: „Wenn die deutschen Kritiker zu ihren eigenen großen Eigenschaften hinzu die Verehrung und die Liebe des Schönen und den Sinn für das Heilige besessen hätten, die den Anglikaner auszeichnen, dann wäre ihre Arbeit,

[1] p. 155 Anmerkung.

ohne an Gründlichkeit und Fruchtbarkeit zu verlieren, religiöser gewesen" [1]).

Ich möchte, die Gegenwart ins Auge fassend, das, was sich mir aus dem Studium der systematischen Theologie Großbritanniens zu Handen der deutschen theologischen Wissenschaft ergeben hat, in folgendes Urteil zusammenfassen: Wenn die philosophische Tiefe, die Klarheit und das geschlossene systematische Denken des deutschen Theologen sich mit dem philosophischen Optimismus, dem aufs Praktische gerichteten Sinn und dem Verständnis für das historisch Gewordene seines englischen Fachgenossen vereinigen würde, dann könnte die theologische Wissenschaft um ein Wesentliches gefördert werden.

[1]) Place of Christ, p. 192.



Die Idee Jesu vom Reiche Gottes und ihre Bedeutung für die Gegenwart.

Von

A. Hering,
Pfarrer in Straßburg i. E.

Der aus den synoptischen Evangelien sich ergebende Begriff des Reiches Gottes hat die theologische Forschung im Laufe des letzten Jahrzehnts vielfach beschäftigt. Trotzdem dieser Gegenstand schon längst in den neutestamentlichen Theologien und der Leben-Jesu-Litteratur behandelt worden, ist die Erörterung darüber noch keineswegs abgeschlossen, sondern aufs Neue in Fluß gekommen. Dahin gehören die Untersuchungen von Schürer und Baldensperger, die beiden Preisschriften von Issel und Schmoller, die Studien von Joh. Weiß, Bousset, Titius, Ehrhardt, Wendt, Schnedermann, Haupt u. a. Eine vortreffliche Orientierung über den Stand der Frage giebt H. Holtzmann in seiner neutestamentlichen Theologie.

Der neue Gesichtspunkt, von dem diese Arbeiten ausgehen, besteht darin, daß man hier bestrebt ist, mehr als früher die Gestalt Jesu in ihr geistiges „Milieu" hineinzustellen und zu ihrem Verständnis in konsequenter Weise, nicht bloß gelegentlich, die Gedanken- und Stimmungswelt des Spätjudentums herbeizuziehen. Hier wird der Versuch gemacht, die Gestalt Jesu nicht vom Standpunkt der christlichen Gemeinde, also — wie Baldensperger sich ausdrückt — gleichsam von hinten, sondern von vorn, vom Standpunkt der vorchristlichen Entwicklung anzuschauen. Ueber die für die Wertschätzung der Person Jesu sich hieraus ergebenden Folge-

rungen schreibt der genannte Gelehrte sehr treffend: „Wenn dermaßen der Stifter des Christentums vom Boden des Judentums weniger losgelöst erscheint, als manche dafür halten, wenn er mühsam kämpfend von tausendjähriger Ueberlieferung sich losringt, so bedeutet das so wenig eine Entwertung seiner Persönlichkeit, daß im Gegenteil ihre ganze Größe dadurch erst zum Vorschein kommt und ihre Ueberlegenheit über jene Welt und zuletzt auch über den modernen Beschauer nur um so gewisser, faßlicher und entscheidender wirkt“ [1]).

Auf Grund dieser neueren Verhandlungen wollen wir hier versuchen, die aus den synoptischen Evangelien sich ergebende Anschauung Jesu vom Reiche Gottes darzustellen und die Bedeutung des so gefaßten Reichgottesbegriffs für die Gegenwart zu erörtern.

1. Jesus trat in Galiläa auf mit der Botschaft: „*Thut Buße, das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen*“. Seine Predigt wird mehrmals bezeichnet als das *Evangelium vom Reiche Gottes*.

Diesen Ausdruck hat er selbst seinen Zuhörern nirgends erklärt, sondern als allgemein bekannt vorausgesetzt. Schon daraus geht hervor, daß er denselben nicht neu gebildet, sondern der *religiösen Sprache seiner Zeit entlehnt* hat. Demselben entsprach aber im Bewußtsein des damaligen Judentums ein ganz bestimmter Vorstellungsinhalt. Es wäre daher verkehrt, wenn wir von der Wortbedeutung ausgehen wollten. Auch auf die Unterscheidung von Königtum oder Königsherrschaft und Herrschaftsgebiet (règne und royaume) ist nicht viel Gewicht zu legen. Nicht die Grammatik, nur die Geschichte kann uns über den Sinn Aufschluß geben.

Die Vorstellung von der Königsherrschaft Gottes hat ihre Wurzeln im Alten Testament. Jahweh ist Israels König und erweist sich als solcher, indem er seinem Volke Hilfe und Heil schafft [2]). Seine eigentümliche Ausprägung erhält dieser Begriff

[1]) *Baldensperger*, Das Selbstbewußtsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit. 2. Aufl. S. VIII.

[2]) S. *Cremer*, Wörterb. der Neutestamentl. Gräcität Art. βασιλεύς S. 185, βασιλεία 191 f.

in der apokalyptischen Litteratur des Spätjudentums und zwar gleich in dem Typus derselben, im Buche Daniel. Hier heißt es 2, 44: „In der Zeit jener Könige wird der Gott des Himmels ein Reich aufrichten, das in Ewigkeit nicht zerstört wird und sein Reich wird auf kein anderes Volk übergehen; es wird alle jene Reiche zertrümmern und ihnen ein Ende bereiten, selbst aber in Ewigkeit bestehen.“ Und in der berühmten Vision des 7. Kapitels wird dieses Reich, welches das Gegenbild zu den Weltreichen darstellt, als die Herrschaft der „Heiligen des Höchsten“ erläutert (7, 18. 22. 27). Es ist also nicht sowohl die Herrschaft Gottes über die Heiligen als zu ihren Gunsten.

Charakteristisch für die hier vorliegende Anschauung von der „Malkuth“ Gottes ist:

a) die antithetische Beziehung derselben zu den heidnischen Weltreichen[1]). Aber gerade diese Gegensätzlichkeit bedingt eine gewisse Gleichartigkeit. Die Gottesherrschaft ist nach Analogie der Weltherrschaft, d. h. wesentlich politisch gedacht;

b) die schlechthin übernatürliche Art ihrer Herstellung durch eine Allmachtsthat Gottes. Es ist nicht, wie bei den Propheten, die Vollendung von etwas bereits bestehendem, sondern etwas absolut neues, das wird, oder vielmehr kommt. Dieser Zug ins Transcendente ist überhaupt dem Spätjudentum eigentümlich;

c) der rein eschatologische Charakter der Malkuth als der letzten und höchsten, den Weltlauf abschließenden Heilsthat Gottes.

In der rabbinischen Litteratur ist zwar der terminus in ausgeprägt messianischem Sinne selten; malkuth haššamajim findet sich nur einmal[2]). Trotzdem kann es keinem Zweifel unterliegen,

[1]) Wellhausen, Pharisäer und Sadducäer p. 23: „Der Grundbegriff der messianischen Hoffnung ist der der Malkuth . . . Name und Begriff derselben ist ein antithetischer und erst entstanden im Gegensatz zur irdischen Malkuth. Die letztere beherrscht vor der Hand die Welt; ihr Gegensatz ist noch nicht erschienen, sondern befindet sich wie alle Güter der Hoffnung annoch im Himmel“.

[2]) Die Stellen s. bei Cremer Art. βασιλεία p. 189. Cremer nimmt an, daß eine spätere Ausmerzung des Ausdrucks aus der rabbin. Litteratur als „Reaktion gegen die Schriftdeutungen der messianischen Sekten“ stattgefunden habe. In den A.-T. Apokryphen Sap. 10, 10.

daß zur Zeit Jesu der Ausdruck „Reich Gottes" terminus technicus war für die Heilsgüter der messianischen Endzeit. Es ist eine durchaus objektive Größe, die ihren Bestand bereits im Himmel hat. Alles religiös Wertvolle wird ja als im Himmel präexistierend gedacht [1]). Von dort wird sie durch Gottes Allmacht auf die Erde herabgeführt und nach Ueberwindung aller gottfeindlichen Mächte als ein neuer Weltzustand verwirklicht.

In dieser ganz bestimmten Ausprägung hat Jesus den Begriff der βασιλεία τοῦ θεοῦ vorgefunden und wohl von Johannes dem Täufer übernommen.

Ob er sich nur des Ausdrucks „Reich Gottes" bedient hat, oder daneben auch, ja vielleicht mit Vorliebe des von Matth. (und dem Hebräerevangelium) ihm in den Mund gelegten „Himmelreich" ist nicht mit Sicherheit zu entscheiden und die Meinungen gehen darüber auseinander [2]). Für den Sinn kommt nicht viel darauf an. Hat Jesus den Ausdruck βασιλεία τῶν οὐρανῶν gebraucht, so ist derselbe wohl nicht als einfaches Synonym von βασιλεία τοῦ θεοῦ zu verstehen (Himmel = Gott, Schürer), sondern bedeutet die im Himmel schon wirklich vorhandene und von dorther auf die Erde kommende, daher auch die Erde zum Himmel umwandelnde Gottesherrschaft. Immerhin würde schon durch diesen Namen der supernaturale Ursprung und Charakter des Gottesreiches zum Ausdruck gebracht.

2. Wie hat sich nun Jesus zu diesem, durch die religiöse Vorstellungswelt seiner Zeit ihm gebotenen Begriff gestellt? Offenbar wesentlich positiv; sonst hätte er denselben wohl überhaupt nicht sich angeeignet, geschweige denn ihm einen so bedeutenden Platz in seiner Verkündigung eingeräumt. Offenbar aber auch wesentlich konservativ; denn, wenn er das Reich Gottes nicht in grundsätzlicher Uebereinstimmung mit seinen Zeitgenossen verstanden hätte, so durfte er nicht ohne jede Definition und Erklärung davon reden, ohne geflissentlich Mißverständnisse hervorzurufen.

[1]) So der Tempel, das Gesetz, der Messias; das neue Jerusalem Gal. 4, 26, Apoc. 21, 2.

[2]) Holtzmann, Neutestamentl. Theologie. I, S. 191, A. 5.

Die Evangelien zeigen uns denn auch, daß Jesus in der That das Reich Gottes unter demselben Gesichtspunkte aufgefaßt hat wie das Spätjudentum, nämlich als den durchaus objektiven Komplex aller Heilsgüter, die Gott in der messianischen Endzeit seinem Volke spenden wird. Darauf weisen schon Wortverbindungen wie „auf das Reich Gottes warten", „ins Reich Gottes eingehen", „zu Tische liegen (Brot essen) im Reiche Gottes", „das Reich Gottes kommt, ist da, wird gegeben oder genommen" ꝛc.

Deswegen ist das Reich Gottes auch etwas Zukünftiges. Wie Johannes der Täufer, so verkündet auch Jesus: ἤγγικε ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν Mt. 3, 2. 4, 17. Mit der gleichen Botschaft hat er später seine Jünger in Galiläa umhergesandt (Mt. 10, 7. Luc. 10, 9). Wohl heißt es in den Seligpreisungen der Bergpredigt zu Anfang und zum Schluß: „ihrer ist das Himmelreich"; daß es sich aber dabei nur um das Zusprechen eines zukünftigen Besitzes[1]) handelt, zeigen die dazwischen stehenden, sämtlich auf die Zukunft lautenden Verheißungen, die nichts anderes sind als eine Explikation der allgemeinen, alles umfassenden Himmelreichsverheißung. Daß diese Zukunft wirklich im endgeschichtlichen Sinne gemeint ist, geht hervor aus der Parallele zur letzten Seligpreisung (v. 11. 12). Aber auch der Inhalt der beiden vorletzten macht dies deutlich: Gott schauen cf. 1 Kor. 13, 12. 2 Kor. 5, 7. Apoc. 22, 4; Gottes Kinder heißen cf. Luc. 20, 36. Apoc. 21, 7. Seinen Jüngern soll die Bitte um das Kommen des Reiches die wichtigste Bitte, das Trachten nach diesem Reiche die erste und wichtigste Sorge sein[2]). Deswegen verbietet er ihnen das Schätzesammeln auf Erden, den Mammonsdienst und die irdische Sorge (Mt. 6, 19 ff.) und im Hinblick auf die Zukunft des Reiches verpflichtet er sie zur weitgehendsten Nachgiebigkeit und Versöhnlichkeit (Mt. 5, 25. 39 ff.), zum Verzicht auf eigenes Gut und Recht, denn das Wesen dieser Welt vergeht[3]).

[1]) Anders urteilt freilich Klöpper, Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie 1897, 399 ff.

[2]) Richtig hat die abendländische Kirche seit Tertull., im Unterschied von der morgenländischen, die zweite Bitte des Vaterunsers eschatologisch gefaßt. — Eine sachliche Parallele zu Mt. 6, 33 bietet Phil. 3, 12—14.

[3]) Harnack, Dogmengeschichte I, 56: „Alles ist in dieser Verkündi-

Das sind alles Worte, die ohne Zweifel der ersten Periode der Wirksamkeit Jesu angehören.

In welcher Weise er sich damals das Kommen des Reiches dachte, darüber geben uns die Texte keine Auskunft. Aus dem Fehlen aller apokalyptischen Momente in dieser Zeit dürfen wir nur schließen, daß Jesus darin weitgehende Zurückhaltung geübt hat, weil er seinem Vater im Himmel wie die Stunde so auch die Art und Weise der Offenbarung seines Heils gläubig anheimstellte[1]).

Er kann aber dieselbe nur von einem übernatürlichen Eingreifen Gottes und zwar während seiner eigenen Lebenszeit erwartet haben. Das geht sicher hervor aus seinem Anschluß an die im Bewußtsein seiner Zuhörer eschatologisch bestimmte Idee des Reiches Gottes und aus seiner Verkündigung von der Nähe dieses Reiches. Das wird uns bestätigt durch die am Ende des Lebens Jesu stark hervortretende eschatologische Weissagung. Die in göttlicher Macht und Herrlichkeit erfolgende, öffentlich sichtbare Wiederkunft des Menschensohnes in den Wolken des Himmels hat ihre eigentliche Abzweckung an der Abhaltung des Weltgerichtes und der Aufrichtung der Gottesherrschaft.

Es soll nun nicht geleugnet werden, daß diese Anschauung formell und materiell durch den Todesgedanken Jesu bedingt ist — eine Wiederkunft des Messias aus dem Himmel setzt selbstverständlich dessen Sterben und himmlische Erhöhung voraus — aber dieselbe stellt doch keinen unbedingt neuen Gedanken dar, sondern nur die Modifikation und wohl auch Präcisierung der anfänglichen Zukunftserwartung. Wenn aber Jesus, von Anfang seines Auftretens an, sich als den Messias wußte, so mußte notwendig auch

gung auf das jenseitige Leben gerichtet; die Gewißheit desselben ist die Kraft und der Ernst des Evangeliums".

[1]) Das gilt übrigens auch für die späteren Aussagen Jesu über diesen Gegenstand. Er hat niemals in apokalyptischen Bildern geschwelgt, sondern gerade die keusche Zurückhaltung ist auch für seine eigentlichen eschatologischen Weissagungen charakteristisch. Bekanntlich gehören die Teile von Mc. 13 = Mt. 21 = Lc. 21, welche zu diesem Urteil nicht passen, nach der Meinung fast aller kompetenten Forscher einer von den Evangelisten in den Zusammenhang eingearbeiteten „kleinen Apokalypse" an.

der Gedanke an die Vollendung des Reiches, die ja das unveräußerliche Correlat des Messias bildet, in sein Bewußtsein treten und konnte sich nicht anders als in der Form einer göttlichen Allmachtsthat, also eines Bruches mit der Geschichte darstellen. Nur das Vorhandensein einer solchen Anschauung bildet die psychologische Voraussetzung und Erklärung für die eschatologische Weissagung der letzten Periode. Ohne jene Basis schwebt diese völlig in der Luft und wird zu einem Rekurs an den Deus ex machina oder zu einem Fall aus sonnenheller Geisteshöhe in die apokalyptische Traumwelt des Judentums.

Ganz besonders gilt das Gesagte in Bezug auf den Zeitpunkt der erwarteten Reichsvollendung. Es ließe sich ja denken, daß er diesen Termin hinausgeschoben hätte, als die immer bestimmtere Voraussicht seines Todesgeschickes die definitive Aufrichtung des Reiches notwendig aus dem Rahmen seines irdischen Lebens hinausdrängte. Aber das Umgekehrte ist schlechthin undenkbar. Wenn nun feststeht — und es gehört zum sichersten, durch die ganze Hoffnung des apostolischen Zeitalters bestätigten Thatbestand der evangelischen Geschichte[1] —, daß Jesus seine Parusie vor Ablauf der damals lebenden Generation geweissagt hat, so kann er von Anfang an längstens mit einem solchen Zeitraum gerechnet haben.

Die transcendent eschatologische Anschauung vom Kommen des Reiches ist für Jesus durchaus nicht bloß äußerliches Beiwerk und traditionelle Staffage, auch nicht bloß Aeußerung seines messianischen Selbstbewußtseins — nach dieser Seite kommt sie ja für uns hier nicht in Betracht —, sondern bildet einen integrierenden Bestandteil seiner Vorstellung vom Reiche Gottes.

Das Endgericht, in welchem Jesus sich selbst mindestens die Rolle des entscheidenden Zeugen zuschreibt (Mc. 8, 38 = Mt. 10, 32 f. = Lc. 9, 26. 12, 8 f.), die Auferstehung, welche schon in der jüdischen Theologie die Einzelnen vor den Richter bringt und zur

[1]) Mt. 10, 23; 16, 28; Mc. 13, 30; 14, 62; Matth. 24, 26 f.; 37 bis 41, 43, vgl. Holtzmann, S. 315: „Solche Worte repräsentieren das Urgestein der synoptischen Eschatologie . . . An der rückhaltlosen Anerkennung solcher Thatsachen hat die protestantische Exegese die Probe strenger Aufrichtigkeit, überhaupt ihrer wissenschaftlichen Kompetenz zu bestehen“.

Teilnahme am messianischen Heile befähigt, endlich die Reichsherrlichkeit selbst, die unter Zusammenbruch der gegenwärtigen Welt auf der neuen Erde ihre Stätte findet, das alles sind für Jesus wesentliche Züge des Bildes, das unter dem Titel „Reich Gottes" vor seiner Seele steht. Mit vollem Bewußtsein hat er in allen Perioden seines Lebens diesen in der traditionellen Gestalt des Begriffs gegebenen eschatologisch-transcendenten Charakter festgehalten, wenn auch zeitweise diese Seite des Bildes weniger betont wurde[1]). Dieselbe war aber gerade für das wesentlich religiös bestimmte Bewußtsein Jesu von der Sache durchaus unabtrennbar. „Die Herstellung des Gottesreiches ist allein Gottes Sache, sie liegt durchaus jenseits des Bereiches menschlichen Thuns"[2]).

3. Wenn Jesus den Begriff des Reiches Gottes in formeller Hinsicht wesentlich in der Gestalt, wie er ihn vorfand, sich angeeignet hat, so erlitt dagegen der Inhalt desselben eine tiefgreifende Umwandlung. Der Rahmen ist geblieben, aber das Bild vollständig erneuert worden.

Das Zukunftsideal des Spätjudentums hat, wie schon erwähnt, im Vergleich zum altprophetischen eine Steigerung ins Transcendente erfahren: es ist übernatürlicher und wunderbarer, ja selbst himmlischer und doch im Grunde nicht überweltlicher geworden. Es fehlt demselben keineswegs an Zügen geistig-sittlicher Art, aber das Ganze ist doch ein eigentümlich schwankendes Gebilde ohne innere Einheit, ein wirres Durcheinander heterogener Bestandteile. Der Schwerpunkt des Interesses lag fast durchgehend im nationalen Moment. Der Gang der Geschichte sorgte ja dafür, daß die Hoffnung äußerer Macht und Herrlichkeit des Gottesvolkes als unerfüllte Sehnsucht lebendig, ja die eigentlich lebendige Seele des ganzen Zukunftsbildes blieb.

Dieses politisch-nationale Moment scheint bereits in der Pre-

[1]) Holtzmann, a. a. O. 318 A. 4. — Ehrhardt, Der Grundcharakter der Ethik Jesu, S. 50: „Sowohl vor dem Augenblick, in welchem bei Jesus der Todesgedanke dominierend wurde, als nachher, hat er das Gottesreich als ein zukünftiges Heilsgut betrachtet und verkündet".

[2]) Ehrhardt, S. 51; vgl. Luther, kl. Katech.: „Gottes Reich kommt wohl ohne unser Gebet von ihm selber".

digt Johannes des Täufers gefehlt zu haben. In Jesu Idee vom Reiche Gottes hat es entschieden keine Stelle. Mag ihm auch im Allgemeinen die israelitische Theokratie als der Rahmen der Gottesherrschaft vorgeschwebt haben [1]), so hat er die Teilnahme an derselben, um mit Schmoller zu reden, ebenso bestimmt „national entschränkt" wie „individuell beschränkt".

Auch der irdisch-sinnliche Charakter, den die jüdische Zukunftshoffnung trotz ihrer transcendenten Geistigkeit niemals wirklich überwunden hat, ist bei ihm verschwunden. Wohl redet er von Essen und Trinken im Reiche Gottes [2]). Aber seine ganze Anschauung vom Leben der Auferstandenen (Mc. 12, 25) verbietet uns hier an irdisch-sinnliche Vorgänge zu denken. Damit ist freilich noch nicht gesagt, daß Jesus solche Worte blos als bildliche Ausdrücke für geistige Realitäten faßte und ihnen keinerlei konkrete Wirklichkeit zuerkannte [3]). Ueberhaupt hat Jesus, wie Titius wiederholt betont, „das ewige Leben nicht aus einem neuen Begriffe, dem des Geistes konstruiert auch nicht in ausdrücklichem und allgemeinem Gegensatz gegen das irdische Leben gedacht, sondern als Sublimierung der Idee des irdischen Lebens" verstanden, als „Bereicherung und Erhöhung des Lebenszustandes", als „höchste Steigerung der natürlichen Lebensfreude". Man denke nur an das oft wiederkehrende Bild vom Gastmahl.

Das schließt aber nicht aus, daß der Vergeistigungsprozeß der Zukunftshoffnung, wie er in der Apokalyptik unzweifelhaft vorliegt, in Jesus sein Ziel wirklich erreicht hat. Jesus hat eben mit aller Entschiedenheit die geistigen Realitäten des Lebens zum höchsten und eigentlichen Inhalt der Seligkeit des Himmelreiches gemacht. Er hat erst wahrhaft das Uebersinnliche aus der Kategorie des Ortes in die der Qualität [4]), aus der metaphysischen apokalyptischen Spekulation

[1]) Luc. 22, 30; Mt. 19, 28.

[2]) Luc. 22, 30; Mt. 26, 29.

[3]) Joh. Weiß, Predigt vom Reiche Gottes S. 41. Vgl. dazu Tobias 12, 6, wo Raphael spricht: „Es schien wohl als äße und tränke ich mit euch, aber ich brauche unsichtbarer Speise und eines Trankes, den kein Mensch sehen kann".

[4]) Baldensperger, S. 133.

in Güter des persönlichen Lebens umgesetzt.

Reich Gottes und Leben, ewiges Leben, gehören aufs engste zusammen. Beides ist insofern verschieden als das Reich Gottes den objektiven überirdischen Lebensstand unter ganz neuen Daseinsbedingungen, das Leben dagegen den wesentlichen individuellen Anteil an den Segnungen des Reiches Gottes bezeichnet. Dennoch werden beide Ausdrücke geradezu als Wechselbegriffe gebraucht. Mc. 9, 43. 45: besser als Krüppel zum Leben, Mc. 9, 47: ins Reich Gottes gehen (vgl. Mt. 19, 16 f. mit v. 23 f. 25, 46). Jesus hat sich auch hier dem religiösen Sprachgebrauch seines Volkes angeschlossen, wie er im Alten Testament begründet und im Spätjudentum ausgebildet war, demzufolge „Leben" die Zusammenfassung aller Güter, den Inbegriff alles dessen bedeutet, was für den Menschen wertvoll ist.

Die schöpferische Originalität Jesu zeigt sich aber in dem Inhalt, den er auf Grund seiner persönlichen Erfahrung dem Begriffe „Leben" gab. Es ist „nicht bloße Formbestimmtheit, die mit beliebigem Phantasiegehalt auszufüllen wäre, sondern ein bereits bekannter, in die Ewigkeit projicierter Besitz der Gegenwart. Höchstes, intensivstes, unvergleichlich kraft- und gehaltvolles Daseinsgefühl, ohne irgendwelches Hereinspielen von Dämmerung und Absterben, von dumpfer hohler Endlichkeit — das ist Jesu Begriff von Leben und Seligkeit. Denken konnte diesen nur ein Solcher, der die Sache selbst hatte" [1]). Das ewige Leben ist die Vollendung des gegenwärtigen Heilslebens nach seiner religiösen, wie nach seiner sittlichen Seite. Bei der unbedingten Vorherrschaft des religiösen Faktors im Innenleben Jesu ist derselbe auch in seiner Anschauung vom Reiche Gottes ausschlaggebend [2]): die Gottesgemeinschaft ist das erste, die Gerechtigkeit erst das zweite.

Bedeutsam sind hier vor allem die Verheißungen der Makarismen. Die reinen Herzen werden Gott schauen, worin die

[1]) Holtzmann, S. 222.

[2]) Titius, Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit, Bd. 1, S. 103 f. 112: „der Gottesgedanke entscheidet bei Jesus über den Gedanken des Gottesreichs. . . . Die Gottesgemeinschaft bildet die eigentliche Mitte seiner Anschauung vom Reiche Gottes". Diese Ueberordnung ist bedingt durch die Einzigartigkeit Gottes.

vollkommene Erkenntnis Gottes und die Gemeinschaft mit ihm in „traulicher Nähe"[1]) bezeichnet wird. Die Friedenstifter werden Gottes Kinder heißen und als solche nicht blos die innere Gemeinschaft der Liebe und des Willens mit Gott, sondern auch die Teilnahme an der äußeren Herrscherstellung ihres Vaters besitzen[2]). Damit werden die Barmherzigen Barmherzigkeit erlangen, denn das Heil des Reiches Gottes ist nicht menschliches Verdienst, sondern Gabe der göttlichen Barmherzigkeit. Die Trauernden werden getröstet sein, wenn Gott alle Thränen von ihren Augen abwischt.

„Jene in Worte nicht zu fassende, nur in Bilder zu kleidende Hoffnung einer überschwänglichen, ganz überweltlichen Seligkeit, der Gemeinschaft mit Gott, ist ihm das erste und das letzte[3])".

Die Vollendung der Gotteskindschaft ist aber auf dem Standpunkt Jesu undenkbar ohne die wahre Gottähnlichkeit[4]). In der sittlichen Vollendung durch Gerechtigkeit und Liebe erreicht der Mensch das ihm gesteckte Ziel der Vollkommenheit, die der Vollkommenheit des himmlischen Vaters entspricht. Daher werden selig gepriesen, die im Gefühle ihres stets unvollkommenen sittlichen Standes nach der Gerechtigkeit hungern und dürsten, denn sie sollen satt werden. Auch die wahre Gerechtigkeit ist also Gottes Gabe und gehört in den Organismus der Heilsgüter des Reiches hinein[5]), und das Trachten nach der Gerechtigkeit Gottes ist sachlich identisch mit dem Trachten nach dem Reiche (Mt. 6, 33).

Das Reich Gottes ist, seinem Inhalte nach, auch im Sinne Jesu „Gerechtigkeit, Friede und Freude im heiligen Geist" (Röm. 14, 17). Es kommt in Betracht unter dem Gesichtspunkt eines

---

[1]) Holtzmann, Hd.-Comm. S. 101.

[2]) Röm. 8, 13—17; 19; 21; 23. Auch der Ausdruck, „das Land ererben", Mt. 5, 5 will schwerlich etwas anderes besagen.

[3]) Bousset, Die Predigt Jesu in ihrem Gegensatze zum Judentum, S. 88.

[4]) Mt. 5, 45. 48.

[5]) Titius, 90 ff. Vgl. Mt. 6, 10: die dritte Bitte als Erläuterung der zweiten. Mc. 12, 23 f.: Wer das höchste Gebot als Norm anerkennt ist nicht fern vom Reiche Gottes. Röm. 14, 17: das Reich Gottes ist Gerechtigkeit.

Gutes und bildet das Hauptkapitel der Lehre von der Seligkeit [1]). Es ist nicht Produkt menschlicher Leistungen, sondern Gabe Gottes, ein Geschenk seines freien väterlichen Wohlgefallens, ein Vermächtnis Christi an seine Jünger [2]). Es ist das höchste Gut, weil die Zusammenfassung aller Heilsgüter, darum der Schatz im Acker oder die köstliche Perle, die der Mensch nicht schafft, sondern findet, um deren Besitz es sich verlohnt, die ganze Habe zu opfern. Im Unterschied von den vergänglichen irdischen Schätzen, von welchen kein Mensch wahrhaft lebt [3]), umfaßt es die Schätze, welche Rost und Motten nicht fressen, denen die Diebe nicht nachgraben noch stehlen. Es ist die Stätte der höchsten Seligkeit, darum wird es beschrieben als das königliche Hochzeits- und Freudenmahl, zu dem Gott die Menschen beruft. Weil es das höchste Gut ist, bedeutet auch der Ausschluß aus dem Reiche die schwerste Strafe, Unseligkeit und Verderben [4]). Der ursprüngliche Begriff des Reiches ist hier ganz modifiziert und unter den Gesichtspunkt des Gutes gestellt und zwar eines wesentlich geistigen, darum auch individuellen Gutes.

Vorwiegend, wenn nicht gar ausschließlich [5]), erscheint daher das Reich Gottes als zu dem Einzelnen in Beziehung gesetzt. Die Güter, um die es sich hier handelt, Gottähnlichkeit und Gottesgemeinschaft, sind ja solche, die nur im persönlichen geistigen Leben genossen resp. verwirklicht werden können. Auch hier ist Jesu persönliche Art und Erfahrung maßgebend für seine Anschauungen. Das höchste Gut, das er erfahrungsmäßig kannte, war ein durch-

---

[1]) Titius, S. 175 ff. — Daher sind auch Ausdrücke wie „das Reich Gottes bauen" oder „fördern" im Sinne Jesu ganz unstatthaft.

[2]) Lc. 12, 32; 22, 29.

[3]) Mt. 6, 19; 16, 26; Lc. 12, 15. 33.

[4]) Mt. 8, 12; 22, 13; 25, 10; Lc. 13, 28.

[5]) So Ehrhardt S. 52 ff. — Schmoller, Die Lehre vom Reiche Gottes in den Schriften des N. T., S. 37 spricht von der „Individualisierung des Himmelreichgutes", das ewige Leben ist Individualbesitz. Auch Titius erkennt dies an, aber nicht ohne Einschränkungen, 44, 177, 195 f. So hat Jesus auch auf diesem Punkte die apokalyptische Entwicklung, welche die Teilnahme des Einzelnen am Heile stärker hervorhebt, zum Abschluß gebracht.

aus persönliches: die innere Gemeinschaft mit Gott und der Genuß seiner väterlichen Liebe, die ungetrübte durch keinen Mißton gestörte Harmonie seiner Seele und seines Willens mit Gott. Kein anderes Gut kam diesem an Wert auch nur entfernt gleich, nicht der Staat oder eine andere Form menschlicher Gemeinschaft. Dieser individualistischen Geistesart Jesu entspricht auch seine durchaus originale, großartige Wertung der menschlichen Persönlichkeit, wie sie sich z. B. in seiner Stellung zu den Sündern und Zöllnern kundgiebt und wie er sie seinem Evangelium als dem „Evangelium der Armen" aufgeprägt hat [1]).

Demnach ist der Begriff des Reiches Gottes im Grunde inkongruent mit dem, was darin ausgesprochen werden soll. Das Bild des Reiches ist ganz verblaßt und man begreift, wie Bousset (S. 81) die Frage aufwirft, warum Jesus gerade diesen terminus gewählt hat, statt etwa αἰὼν μέλλων. Diese Inkongruenz stellt sich schon dar zwischen dem Reichsbegriff und der Idee des Vater-Gottes. Dem „Reiche" Gottes entspricht nur die Vorstellung von Gott als dem König [2]) und die Beziehung des religiösen Verhält-

[1]) Holtzmann, S. 132 f., 127, 390 f. Die von Osk. Holtzmann „Jesus Christus und das Gemeinschaftsleben der Menschen" dargelegte Anschauung, daß Jesus den einzelnen Menschen nur nach seiner Leistung für die Gesamtheit wertet und sein Verhalten zu den Sündern besonders durch die Rücksicht auf den Wert der sittlichen Gemeinschaft bedingt ist, hat in der Verkündigung Jesu höchstens eine untergeordnete Bedeutung.

[2]) Holtzmann a. a. O. 160—162 Gott als König und Vater. „Beide Bilder schieben sich ineinander. Gott als König die alles beherrschende Macht, der alles in Abhängigkeit setzende Wille; Gott als Vater die Güte, von welcher dieser Allmachtswille bestimmt und bewegt ist". Aber geht bei Jesus thatsächlich nicht das Bild des Königs in dem des Vaters auf? Die Erhabenheit Gottes gliedert sich der Anschauung von Gott als dem Vater ein.

Genauer ist wohl die Verhältnisbestimmung bei Titius S. 191: „Die beiden Gedanken von Gott schädigen einander nicht nur nicht, sondern bedingen und fordern sich gegenseitig. Der Gedanke der väterlichen Liebe vollendet sich erst in diesem Verhältnis, in dem der Allmächtige unter voller Wahrung seiner übergeordneten Stellung den Menschen in freier, zuvorkommender, unverdienter Liebe zu sich emporhebt, und die Allmacht findet erst die höchste und schwierigste, wahrhaft ihrer würdige Aufgabe in dem thatsächlichen Erweis der väterlichen Liebe gegen die Menschen in ihrer Begabung mit dem Reiche Gottes".

nisses auf die Volksgemeinschaft. Das stimmt aber nicht zu dem durchaus persönlich gedachten religiösen Verhältnis zwischen Vater und Kind, wie es der Erfahrung Jesu entstammt und seine Anschauung beherrscht.

Das Reich Gottes im Sinne Jesu ist gewiß nicht nur Sache des Einzelnen, sondern vor allem Sache Gottes selbst [1]), nämlich die Vollendung seiner Heilsabsichten mit den Menschen, die Verwirklichung aller seiner Heilsverheißungen, die Totalität der Heilsgüter. Es ist also eine Sache für alle. Der König sendet seine Knechte aus bis an die Hecken und Zäune, um alle, die kommen wollen, zum Hochzeitsmahl einzuladen. Sein Haus soll voll werden. Und Jesus selbst sieht sich und seine Jünger als solche Boten an, deren Aufgabe es ist, die Zahl der Reichsgenossen zu mehren und „dem Reiche möglichst weiten Raum zu schaffen“ [2]).

So betrachtet ist das Reich Gottes allerdings Gemeinschaft, ja die umfassendste aller Gemeinschaften. Aber es ist Thatsache, daß Jesus nirgends auf die Gemeinschaft der Reichsgenossen unter einander reflektiert [3]). Keine einzige Stelle weist in dieser Richtung. Nirgends ist das Reich Gottes als Gemeinwesen dargestellt. Dieses Merkmal tritt übrigens nicht erst in der Auffassung Jesu zurück, sondern schon im hebräischen und spätjüdischen Begriff des Königreiches, welches weniger nach dem bürgerlichen Gemeinleben als nach der Macht und Pracht des Herrschers und nach dem Umfang des Herrschaftsgebietes beurteilt wird [4]).

4. Wir haben das Reich Gottes im Sinne Jesu als etwas wesentlich zukünftiges betrachtet und behaupten, daß dies die grundlegende Anschauung ist. Dennoch ist nicht zu verkennen, daß in einer Reihe von Sprüchen das Reich Gottes in einer gewissen Indifferenz gegen das Reich der Herrlichkeit, gleichsam als eine zeitlose Größe oder wie in der Schwebe zwischen Gegen-

[1]) Titius, S. 19 ff., 22 f., 42 ff., das Reich Gottes als Gottesherrschaft.

[2]) Schmoller § 7.

[3]) Schmoller, 151 f. „Das Reich Gottes will beseligen nicht organisieren“.

[4]) Holtzmann, S. 208.

wart und Zukunft erscheint [1]). Außerdem hat aber Jesus an einigen Stellen geradezu von der Gegenwart des Reiches geredet.

Von grundlegender Bedeutung ist hier das Urteil Mt. 12, 28 = Lc. 11, 20. Gegenüber der wider ihn erhobenen Anklage, er treibe die Dämonen aus durch den obersten der Teufel, zeigt Jesus, daß die in seinen Heilungsthaten sich kundgebende übernatürliche Kraft nur die Kraft Gottes sein könne und zieht daraus die Folgerung: εἰ δὲ ἐν πνεύματι θεοῦ (Luc. ἐν δακτύλῳ θεοῦ) ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ β. τ. θ. [2]). Er führt dann weiter aus, wie die Heilungen Besessener den Thatbeweis enthalten für eine prinzipielle Ueberwindung der satanischen Macht. Von einer solchen spricht Jesus auch Luc. 10, 18: ἐθεώρουν τὸν σατανᾶν ὡς ἀστραπὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεσόντα. Aus dieser Thatsache schließt Jesus auf bereits gegenwärtige Verwirklichung des Reiches Gottes. Das Satansreich ist eben in Jesu Augen das Gegenstück und das eigentliche Hindernis der Gottesherrschaft, daher bedeutet jede Niederlage der widergöttlichen Weltmacht einen Sieg der Gottesherrschaft.

Wenden wir diesen Kanon weiter an, so kommen wir zu dem Resultat, daß Jesus seine ganze Heilwunderthätigkeit, ja wohl seine gesamte Wirksamkeit als einen solchen Kampf mit der von ihm sehr real gedachten satanischen Macht aufgefaßt [3]), mithin in allen seinen Erfolgen eine bereits gegenwärtige Verwirklichung der Gottesherrschaft gesehen hat oder doch hat sehen können. Zur Satansherrschaft gehörte wohl für ihn das gesamte Gebiet der leiblichen Krankheit [4]) und erst recht das Gebiet des sittlich Bösen (Mt. 6, 13). Durch seine wunderbaren leiblichen und geistlichen Heilungsthaten erweist er sich als „der da kommen soll" (Mt. 11, 5).

---

[1]) Z. B. Mt. 13, 52; Mc. 12, 34; Mc. 10, 14 f.; Mt. 18, 1. 4; 21, 31; 23, 13.

[2]) ἔφθασεν ist nicht gleich = ἤγγικε wie J. Weiß behauptet, sondern bedeutet: ist überraschend schnell zu euch gekommen.

[3]) Vgl. die Versuchungsgeschichte und Stellen wie 1. Joh. 3, 8 und Act. 10, 38.

[4]) Luc. 13, 11. 16.

„In dem wunderbaren Wirken Jesu nimmt die Wunderherrschaft Gottes ihren Anfang." Auf solche Vorgänge weist er wohl auch die Pharisäer hin mit den Worten: ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν. Luk. 17, 21.

Aber höher als die in seinen Heilungen sich offenbarende Wunderkraft hat doch zweifellos Jesus die in seinem Evangelium liegende und von seiner Person ausgehende Geistesmacht gewertet und darum als „Gotteskraft" beurteilt. Die Aufzählung seiner Thaten in der Antwort auf die Frage des Täufers gipfelt in dem πτωχοὶ εὐαγγελίζονται (Mt. 11, 5) und die in seiner Synagogenpredigt zu Nazaret (Luk. 4, 17—21) nachgewiesene Erfüllung der Schrift wird jedenfalls nicht zunächst in materiellen Wunderthaten zu suchen sein. Als eine Ausübung göttlicher Vollmacht hat er die von ihm zugesprochene Sündenvergebung beurteilt (Marc. 2, 10), denn diese ist ja „der höchste und letztlich entscheidende Erweis der Vatergnade Gottes"[1]). In ihr wie in den Heilwundern offenbart sich „ein Stück Endheil", daher eine anfängliche Verwirklichung des Reiches Gottes.

Außer dieser ersten Linie finden wir noch eine andere, auf der Jesus den Gedanken von der Gegenwart des Reiches Gottes erreicht zu haben scheint. Dieselbe geht aus von dem Kontrast zwischen seiner eigenen Wirksamkeit und der des Täufers, von dem Vorzug der Stellung seiner Jünger dem Reiche Gottes gegenüber. Für ihn und für sie war eben die Zeit erfüllt[2]).

Bis zu Johannes „ein blos geweissagtes Gottesreich", von da an die Verkündigung des Reiches Gottes, die auch — freilich nur um den Preis ernster Anstrengungen und sittlicher Gewaltthaten[3]) — zu einem bereits aktuellen Besitz desselben führen kann. Die Jünger Jesu haben also einen unermeßlichen Vorzug vor dem größten der Propheten; auch der geringste unter ihnen, sofern er im Reiche Gottes ist, überragt ihn, der noch außerhalb desselben steht. Dieses Sein im Reiche Gottes ist wohl proleptischer Ausdruck für die sonst den Jüngern zugesprochene sichere Anwartschaft

[1]) Titius S. 126.
[2]) Mc. 1, 15; Lc. 16, 16; Mt. 11, 13.
[3]) Mt. 11, 12; vgl. Mt. 5, 29 f.; 6, 24; 10, 37—39; 18, 8 f.

auf das Reich und seine Güter[1]). Ihre Namen sind bereits im Himmel angeschrieben. Hundertfältiger Ersatz wird ihnen zu Teil werden für alles, was sie um Christi willen verlassen haben und das ewige Leben im αἰὼν ἐρχόμενος. In der Welterneuerung werden sie sitzen auf Thronen und richten die 12 Geschlechter Israels. Christus vermacht ihnen das Reich, daß sie mit ihm essen und trinken sollen an seinem Tische[2]). Ein solches Anrecht auf die Heilsgüter der Zukunft kann sehr wohl als gegenwärtiger Besitz bezeichnet und empfunden werden. Sie stehen bereits unter den Strahlen der aufgehenden Sonne, denn der Messias, der Bringer des Reiches ist bei ihnen. Was Könige und Propheten ersehnt und nicht erlangt haben, das dürfen sie sehen und hören. Sie sind die υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος, die mit dem Bräutigam in den Hochzeitssaal eingehen werden. Auf Grund dieser Vorzüge können sie dem Trauergeist keinen Raum geben: im Unterschied von der finstern, streng asketischen Lebenshaltung des Täufers und seiner Jünger können sie nicht fasten, denn von Jesus, dem Freudenmeister, weht der Freudengeist auch in ihre Herzen hinein.

Es liegt also hier nichts vor, was uns nötigte, den Begriff des Reiches Gottes als des zukünftigen messianischen Heilsgutes aufzugeben und die βασιλεία τ. θ. hier als identisch zu fassen mit dem inneren religiösen Heilsbesitz der Jünger Jesu oder gar mit der Jüngergemeinde selbst. Freilich ihr gegenwärtiger innerer Besitz ist ihnen die Bürgschaft für die ihnen in Aussicht gestellte Heilsvollendung, ja er ist im Grunde schon gleicher Art mit dem wesentlichen Gute des Reiches Gottes, der Gotteskindschaft. So könnte wohl Jesus seine und seiner Jünger gegenwärtige Heilserfahrung geradezu mit dem Namen Reich Gottes bezeichnen[3]),

[1]) Schmoller, 125 ff. Die Jüngerschaft Jesu ist die werdende Reichsgenossenschaft. Vorausgesetzt ist selbstverständlich, daß die Jünger Jesu die Bedingungen zur Teilnahme am Reiche Gottes wirklich erfüllen.

[2]) Lc. 10, 20; Mc. 10, 30; Mt. 19, 28; Lc. 22, 28 ff.

[3]) Holtzmann, S. 222: „In diesem Sinne (näml. des intensivsten Lebens) muß er also auch das Reich Gottes als ein inneres Gut in sich getragen, d. h. um seiner selbst willen auch das Reich Gottes als schon gegenwärtig gewußt haben". Titius, S. 138: „Solchen Wert legt Jesus

aber ich finde nirgends die sichere Spur davon, daß er es wirklich gethan hat.

Von besonderer Bedeutung für den Gedanken der Gegenwart des Reiches Gottes sind die Gleichnisse, die von der „Wachstümlichkeit" des Himmelreiches handeln. Es sind besonders die drei Gleichnisse von der selbstwachsenden Saat (Mc. 4, 26—29), vom Senfkorn und vom Sauerteig (Mt. 13, 31—33). Das Gleichnis vom Säemann bezieht sich ursprünglich auf die persönliche Wirksamkeit Jesu und die beiden dem Matthäus allein angehörigen Gleichnisse vom Unkraut unter dem Weizen und vom Fischnetz unterliegen starken kritischen Bedenken[1]). Was uns in diesen beiden unter dem Namen Reich Gottes dargestellt wird, ist die ecclesia visibilis, die durch manche unlautere Elemente getrübte empirische Gestalt der Gemeinde. Daß Jesus das Vorhandensein solcher Elemente in seiner Jüngergemeinde (Judas!) anerkannt hat, soll nicht geleugnet werden (Mt. 7, 21—23. 22, 11 ff.), aber daß er diese „schlechte Wirklichkeit" als Reich Gottes sollte bezeichnet haben, widerspricht doch seiner ganzen Anschauung vom Reiche Gottes als einem durchaus idealen Zustande[2]).

Die vorhin erwähnten Gleichnisse bilden nun die eigentliche sedes doctrinae für die sog. spiritualistische Auffassung vom Reiche Gottes als einem geistigen Prinzip, das sich aus immanenter Kraft in der Menschheit entwickelt und sowohl extensiv wie intensiv immer weiteren Raum gewinnt. Dieses Prinzip fällt zusammen mit dem Evangelium und hat seine geschichtliche Erscheinungsform in der christlichen Gemeinde. Die ursprüngliche eschatologische Betrachtung des Reiches Gottes käme nur noch als schließliche Vollendung des geschichtlichen Prozesses in Betracht. Es ist nun gewiß ein willkürliches und gewaltsames Auskunftsmittel, wie J.

den geistigen Gütern bei, daß er, trotzdem die Vollendung noch aussteht, eben um ihretwillen von einer Gegenwart des Reiches redet."

[1]) Holtzmann Hd. Comm. 147. 149. Nt. Theol. 213 ff.

[2]) Klöpper, S. 394 findet hier einen weiteren Sprachgebrauch von βασιλεία = „eine Veranstaltung zu fortwährender Aufnahme immer neu zu gewinnender Glieder aller Art von Menschen." Also das „Reich Gottes" eine Anstalt, um Menschen für das „Reich Gottes" zu gewinnen?!

Weiß, jede Beziehung dieser Gleichnisse auf das Reich Gottes zu bestreiten und die diesbezüglichen Einleitungsformeln einfach auf Conto des Mißverständnisses der Evangelisten zu setzen. Aber entschieden richtig ist doch die Beobachtung, daß diese Einleitungsformeln im Allgemeinen sehr wenig präzis gefaßt sind, und im Grunde nicht mehr bedeuten als: „es verhält sich mit dem Reiche Gottes wie . . .“ So dürfte es wohl erlaubt sein, mit Schmoller (S. 130 ff.) diese Gleichnisse nicht auf das Wachstum des Reiches Gottes selbst zu beziehen, das wir als eine absolute Größe haben kennen lernen, die sich nicht entwickeln noch wachsen kann, sondern auf den Kreis, in welchem dieses Reich auf Erden seine Verwirklichung finden soll. So reden wir auch von einem Wachsen des Sonnenlichtes und meinen damit nur die Ausdehnung des von der Sonne auf dem uns sichtbaren Stück Erde beleuchteten Kreises.

Durch Jesu Thätigkeit wächst der Kreis der für das Reich Gottes qualifizierten Menschen, so daß das Kommen des Reiches nicht — wie es zunächst den Anschein hat — blos in kleinem und kleinstem Umfang, sondern in großem und größtem Maßstab stattfinden kann. Im Gleichnis von der selbstwachsenden Saat aber fällt der Hauptnachdruck nicht auf das allmähliche Wachstum sondern darauf, daß dieses Wachstum in allen seinen Stadien ohne menschliches Zuthun vor sich geht, d. h. das Kommen des Reiches Gottes ist nicht Sache menschlicher Thätigkeit, sondern göttlichen Wirkens.

Diese Gotteskräfte regen sich schon. In Jesu Dämonenaustreibungen und Heilwundern überhaupt, in seiner Evangeliumsverkündigung und Jüngererziehung sind sie spürbar. Deswegen kann Jesus von einer Gegenwart des Reiches reden, wobei der Begriff βασιλεία τ. θ. doch immer in einer gewissen Verkürzung oder Unvollständigkeit gebraucht wird. Damit ist nun in der That die absolute Transzendenz des jüdischen Begriffes durchbrochen, der absolute Gegensatz zwischen diesem αἰών mit seiner trostlosen Oede und dem zukünftigen mit der Fülle seiner erträumten Seligkeit aufgehoben. Aber wir dürfen doch nicht vergessen, daß für Jesus der Gegensatz von Gegenwart und Zukunft nicht die Tragweite hatte wie für uns, bei der Kürze der von ihm überhaupt

ins Auge gefaßten Frist bis zum Abschluß aller Dinge. Treffend sagt Schmoller[1]): „Die Jetztzeit gehört nach der Anschauung unserer Schriften schon zur Endzeit, wie die Morgendämmerung schon zum Morgen, der den Sonnenaufgang bringt, gehört". Gleich bei seinem Auftreten in Galiläa hat Jesus im Unterschiede von Johannes dem Täufer die Losung ausgegeben: πεπλήρωται ὁ καιρός, ἤγγικε ἡ β. τ. θ.

Deswegen hat er wohl selbst den Gegensatz zwischen seiner eigentlichen eschatologisch bestimmten Reichsidee und seinen doch anders orientierten Aussagen über die Gegenwart des Reiches nicht gefühlt und das Bedürfnis nach einer Ausgleichung beider nicht empfunden. Nicht auf dem Wege verstandesmäßiger Reflexion und Deduktion, sondern auf dem für seine ganze Geistesart eigentümlichen Wege der Intuition ist er zum Gedanken der Gegenwart des Reiches Gottes gekommen. Blitzartig, in der Erregung des Kampfes oder auf der Höhe der Begeisterung, leuchtete derselbe in seiner Seele auf. Diese besonders von Bousset[2]) in einer vielleicht etwas einseitigen Weise durchgeführte Betrachtung nimmt Jesu in der That nichts von seiner geistigen Größe. Sie ist jedenfalls viel geeigneter, uns Jesum verständlich zu machen als die Darstellungen, die ihn zu einem sei's orthodoxen sei's rationalistischen Theologen stempeln.

5. Der Natur des Reiches Gottes entsprechen die **Eintrittsbedingungen** in dasselbe. Sie sind rein geistiger, religiöser und sittlicher Art. Das nationale Moment fehlt auch hier vollkommen und daran haben wir die entscheidende Probe dafür, daß Jesus den Standpunkt des jüdischen Partikularismus prinzipiell überwunden hat.

Er hat das Reich Gottes national entschränken können, weil er es individuell beschränkt hatte. μετανοεῖτε, so lautet die conditio sine qua non der Teilnahme am Himmelreich.

Diese Forderung richtet sich nicht blos an die „Zöllner und Sünder", sondern eben so wohl an die Frommen, an alle ohne Unterschied, denn die Menschen allzumal sind ja πονηροί (Mt. 7, 11).

[1]) S. 74. vgl. Holtzmann, S. 222.
[2]) S. 100 f. 124 f.

Die verlangte Sinnesänderung besteht nicht blos in Sündenbekenntnis und Bußthränen, sondern ist eine That des Willens, der sich von allen ungöttlichen Zielen abkehrt und der von Gott gesteckten Aufgabe der wahren Gerechtigkeit zuwendet. (Mt. 5, 20. vergl. 7, 21—23. 22, 11 ff.)

Gerechtigkeit im Sinne Jesu ist sittliche Rechtbeschaffenheit oder Gesetzeserfüllung. Um die Gerechtigkeit, d. h. um das Verständnis des Gesetzes dreht sich im Grunde der Kampf Jesu mit den Pharisäern. Der ganze Nachdruck ihrer Gerechtigkeit fiel auf die „asketischen" Teile des Gesetzes, d. h. auf die Gebote, welche die Absonderung des auserwählten Volkes von der Heidenwelt zum Gegenstand hatten. Umgekehrt hat Jesus bekanntlich gerade diese Reinigkeitsgebote als völlig wertlos beurteilt. (Mc. 7, 1 ff., Mt. 23.) Was in seinen Augen das Wichtigste ist, das hat er zusammengefaßt in das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe. Auf Barmherzigkeit, Versöhnlichkeit, Nachgiebigkeit legt er besonderen Nachdruck. Von den vielen Forderungen des Gesetzes leitet er zurück auf die Einheit der Gesinnung. Die wahre Gerechtigkeit ist Heiligung der Persönlichkeit, ihr Ziel und Maßstab die Vollkommenheit Gottes (Mt. 5, 48).

Wie groß aber auch der Gegensatz zwischen Jesus und den Pharisäern ist, in einem Punkte stehen sie doch auf dem gleichen Standpunkt: ihre Ethik ist *messianische Ethik*, d. h. sie steht in engster Beziehung zur Verwirklichung des messianischen Heiles[1]). Dem pharisäischen Judentum war die Gesetzeserfüllung nicht Selbstzweck sondern Mittel, um von Gott die Erfüllung der Heilsverheißungen zu erlangen, ja vielleicht zu erzwingen. Dieselbe Gedankenverbindung zwischen Gerechtigkeit und Heil begegnet uns häufig bei Jesus. Die Nähe des Reiches Gottes ist das Motiv, das zur Sinnesänderung und Gerechtigkeitsleistung treibt. Die Gerechtigkeit ist die Bedingung zum Eingang ins Himmelreich, dieses der Lohn der Gerechtigkeit. Mc. 10, 23 ff.: „Willst du zum Leben eingehen, so halte die Gebote".

Trotzdem ist die Ethik Jesu nichts weniger als auf das Motiv der Lohnsucht, d. h. auf die Annahme eines Rechtsverhältnisses

[1]) *Ehrhardt*, 107 ff.

zwischen Gott und den Menschen begründet. Vielmehr geht Jesus überall von dem Gedanken der souveränen Gnade Gottes, seiner frei waltenden väterlichen Güte aus. Den Sprüchen, welche eine Aequivalenz zwischen Leistung und Lohn enthalten, stehen andere gegenüber, die eine solche ausdrücklich in Abrede stellen[1]) und der Schwerpunkt fällt unbedingt auf diese letztere Seite. Ja, mit einem Worte hat Jesus den Lohnbegriff selbst aus den Angeln gehoben (Lc. 17, 10). Immerhin ist seine Ethik normiert durch die Rücksicht der Teilnahme am messianischen Reiche als dem höchsten Heilsgut. Sie wird dadurch auch inhaltlich bestimmt[2]). Von hier stammen besonders die in der Ethik Jesu stark ausgeprägten weltflüchtigen Züge.

Am wenigsten tritt dieser Charakter hervor in der Forderung des Kindessinnes, d. h. der vertrauensvollen Hingabe an Gottes väterliche Gnade — der Einfalt, die bei der dargebotenen Gabe nicht rechnet, sondern empfänglichen und dankbaren Sinnes annimmt was ihr geboten wird — der Demut, die sich selbst erniedrigt und auf alles Rühmen vor Gott und Großthun vor den Menschen verzichtet.

Viel stärker dagegen macht sich das asketische Moment geltend in Betreff der Stellung des Menschen zu den irdischen Gütern. Häufig stellt Jesus das Reich Gottes und die irdischen Güter als ausschließende Gegensätze einander gegenüber[3]). Gottesdienst und Mammonsdienst sind unvereinbar. Die Sorge um Acker und Vieh, ja auch um die Familie hindert zumeist die Menschen der Einladung zum Himmelreich oder dem Ruf zur Arbeit für dasselbe Folge zu leisten und die Hand an den Pflug zu legen[4]). Der Reichtum ist die stärkste Fessel, die den Menschen an diese Welt kettet; nur durch

[1]) Mt. 5, 7. 6, 14. 10, 32. 39. Lc. 12, 37. 14, 11., dagegen: Mt. 5, 12. 10, 41 f., 25, 21—23. Lc. 6, 38. und besonders Mt. 20, 1—16. „So wird der Lohn zur Gnade, die Gnade zum Lohn.“ (Holtzmann, S. 195.)

[2]) Ehrhardt, S. 55 ff.: Die Reichspredigt Jesu „führt nicht zu einer positiven Wertung der gegenwärtigen Welt sondern lenkt den Blick durchaus auf die zukünftige hin“.

[3]) Mt. 6, 24. aber auch v. 19—21. 25 ff. 34.

[4]) Mt. 22, 5. Luc. 14, 18—20. 9, 59—62.

ein Wunder Gottes kann ein Reicher in das Reich Gottes kommen[1]).

Wer am Reiche Gottes teilhaben will, muß bereit sein dem höchsten Gut alle andern zu opfern. Es gilt beim Bauen oder Kriegführen sich über die Kosten nicht zu täuschen. Wer den Schatz im Acker und die kostbare Perle gewinnen will, muß alles dransetzen. Nicht nur auf Hab und Gut, Ruhe und Bequemlichkeit, sondern auch auf Vater und Mutter, Weib und Kind muß man verzichten, ja sogar die Glieder des eigenen Leibes opfern können[2]). Wer sein Leben hingiebt um des Evangeliums willen, der wird es wahrhaftig gewinnen.

In derselben Richtung liegt die Forderung der Selbstverleugnung, die bereit ist um Christi willen Leiden und Schmach, Kreuz und Verfolgung auf sich zu nehmen. Selbstverleugnung ist es auch, wenn Jesus von dem einzelnen den Verzicht auf sein Recht, Nachgiebigkeit bis zum Aeußersten, Versöhnlichkeit und Feindesliebe verlangt.

Ganz besonders eschatologisch bedingt sind die Mahnungen zur Treue und Wachsamkeit, zur Bereitschaft auf sein Kommen, während die Welt, in ihrem irdischen Alltagsgetriebe fortfahrend, vom Tag des Gerichts überrascht werden wird wie einst Noah's Geschlecht durch die Sintflut[3]).

Außer der in diesem letzten Punkte besonders hervortretenden Korrespondenz mit der eschatologischen Art des Reiches Gottes ist eine solche wahrnehmbar in Bezug auf dessen spezifisch religiösen Charakter und seine Beziehung auf den Einzelnen. Demgemäß hat auch die mit Rücksicht auf die Teilnahme am Reiche Gottes geforderte Gerechtigkeit wesentlich religiösen Charakter, d. h. sie ist nicht nur von der Anerkennung Gottes abhängig, sondern umschließt auch ganz direkt die Stellung des Menschen Gott gegenüber (Demut, Vertrauen, Gehorsam, Hingabe an seine Sache). Jesu Begriff der Gerechtigkeit in ihrer Beziehung zum Reiche Gottes

[1]) Mc. 10, 23 ff.

[2]) Mt. 10, 17 ff. Lc. 9, 57 ff. sind freilich individuell bedingte Worte aber doch für die allgemeine Stimmung der Forderungen Jesu charakteristisch.

[3]) Mt. 24, 37 ff. 42 ff. 25, 13. 14 ff. Lc. 12, 35 ff.

gehört ferner mehr der Individual- als der Sozialethik an. Nicht die Bewährung gerechter Gesinnung gegen die Menschen, nicht das Handeln aus dem Motiv der Liebe ist ihre hervorstechendste Eigentümlichkeit, sondern die Geschlossenheit und Energie der Gesinnung[1]), die mit Anspannung aller Kräfte sich auf das Reich Gottes richtet und diesem höchsten Gute rücksichtslos alle anderen Güter und Werte des Lebens unterordnet. Das ist etwas ganz anderes als die negativ-asketische Stimmung, welche die irdischen Güter als unrein verabscheut und aus der Welt flieht. „Es ist die heldenhafte Stimmung des wahren Heiligen, dem die Welt und alles Irdische tief zu Füßen liegt“[2]).

Werfen wir von hier aus einen kurzen Rückblick auf unsere bisherige Untersuchung, so stellt sich die Frage, welche Bedeutung der Idee des Reiches Gottes innerhalb der Gedankenwelt Jesu zukommt.

Es ist eine wirklich beherrschende Stellung. Die ganze Verkündigung Jesu dreht sich um diesen Begriff. Es ist die von allen Seiten sichtbare, bei jeder Wendung des Weges in den Gesichtskreis tretende Bergspitze. Es ist der immer wieder mächtig durchklingende Grundton der ganzen Symphonie.

Aber dieses Urteil empfängt doch aus unserer Betrachtung eine wesentliche Einschränkung und Korrektur. Wenn das Reich Gottes das Zentrum der Predigt Jesu bildet, so ist es doch, „nicht der grundlegende sondern der formgebende Gedanke . . die Hülle, in die Jesus den wertvollen Inhalt seines Lebens bergen mußte, wenn er nicht ein Fremdling im religiösen Leben seines Volkes war“[3]).

In der That, im Begriffe des Reiches Gottes wie auch in dem des Messias und des Menschensohnes stellt sich uns der Anschluß Jesu an die religiöse Tradition seines Volkes dar, sein Zusammenhang mit dem Judentum und bis zu einem gewissen Grad

[1]) Mt. 11, 12 f. βιάζεσθαι. βιασταί. Lc. 13, 23 f. ἀγωνίζεσθε εἰσελθεῖν cf. Mt. 7, 13 f. Phil. 3, 12—14.

[2]) Bousset S. 47.

[3]) O. Holtzmann, Jesus Christus und das Gemeinschaftsleben der Menschen S. 49 Anm.

seine Abhängigkeit von demselben. Die Idee des Reiches Gottes ist nicht das Neue und Originale, nicht das Schöpferische in der Religion Jesu.

Wohl ist auch sie eine Darstellung dieses Neuen. Wir haben ja gesehen, wie der überlieferte Reichsgedanke von Jesus mit einem neuen, ungleich höheren und wertvolleren Inhalt gefüllt wird.

Das in der vollkommenen Gottesgemeinschaft und Gerechtigkeit bestehende ewige Leben bildet dessen eigentlichen Kern. Es ist ein wirklich überweltliches Gut, das Größte, was ein Menschenherz ahnen und ersehnen kann, ein Gut, welches das Höchste im Menschen, die geistige Persönlichkeit, zur vollen Entfaltung bringt. Diese Umwandlung erstreckt sich noch weiter: aus einem rein transzendenten, in diesem Aeon völlig unerreichbaren Gute wird das Reich Gottes ein solches, das irgendwie in die Gegenwart herein tritt. Es wird etwas, das man in diesem Weltalter schon als erlösende und befreiende Gotteskraft erfahren, ja in gewissem Sinne schon besitzen kann. Die rein eschatologische Betrachtung, welche das Reich Gottes nur von einem übernatürlichen Abbruch aller geschichtlichen Entwicklung erwartet, bleibt bestehen, aber es bilden sich irgendwie organische Beziehungen, und Verbindungslinien zwischen Gegenwart und Zukunft. Das Reich Gottes beginnt zu einer geschichtlichen Größe zu werden und in die Entwicklung der Menschheit einzugehen. Diese neue Anschauung liegt nicht in fertiger, ausgeführter Gestalt in Jesu Worten: es sind nur einzelne Anfänge und Ansätze, vereinzelte Punkte, welche vorerst die Linie bloß andeuten. Der alte von Jesus übernommene Begriff hat durch den neuen Inhalt „Risse und Sprünge" bekommen.

Die treibende Kraft dieser Umgestaltung und Neubildung liegt in Jesu Gottesidee und persönlicher Gotteserfahrung. Hier hat er das unvergleichliche höchste Gut und zwar als ein jetzt schon besitzbares erlebt. Wie die absolute Transzendenz und der ausschließlich zukünftige Charakter des Reiches Gottes der durchaus weltfernen, abstrakt-transzendenten Gottesidee des Spätjudentums entsprach, so entspricht dem lebendigen religiösen Verhältnis Jesu zum himmlischen Vater die irgendwie schon in die Gegenwart hereinragende Art des Himmelreichs. Die Idee des Reiches Gottes

ist nicht der die ganze religiöse Gedankenwelt und Heilserfahrung Jesu umfassende Zentralbegriff. Manche Momente stehen mit demselben nur in losem Zusammenhang, wenn sie nicht geradezu außerhalb dieses Rahmens liegen (z. B. das positive Interesse Jesu an der Welt und den sittlichen Gütern des menschlichen Gemeinschaftslebens). Manches Neue und Ursprüngliche kommt hier nur zu indirektem, abgeleitetem Ausdruck z. B. die Gotteskindschaft.

Aber, ob auch zeitgeschichtlich bedingt und beschränkt, ist der Gedanke des Reiches Gottes doch der eigentliche Zielpunkt der religiösen Weltanschauung Jesu, das höchste Gut und eben deswegen der mächtige Hebel, den Jesus ansetzt, um die Seelen aufzurütteln und zu einem unvergleichbar höheren Leben zu führen. Wenn also das Reich Gottes im Sinne Jesu nicht eigentlich als sittliches Ideal bezeichnet werden kann, so ist es doch das stärkste Motiv zu sittlicher Erneuerung und der Klang aus der Ewigkeit, der die Kinder dieser Zeit zur ewigen Heimat ruft.

II.

6. Der Begriff des Reiches Gottes spielt in den modernen Darstellungen der christlichen Lehre eine bedeutende Rolle[1]). Derjenige der ihn eigentlich in dieselbe eingeführt hat, ist Kant[2]). Er betrachtet das Reich Gottes als ein ethisches Gemeinwesen, eine Verbindung von Menschen unter reinen Tugendgesetzen, die als Gebote Gottes vorgestellt werden müssen. Es kommt zu Stande durch Gottes Wirken aber auch durch menschliche Thätigkeit. Schleiermacher versteht in seinen theologischen Schriften das Reich Gottes als das Gebiet des von Christus ausgehenden Lebens, d. h. als das zusammenhängende Leben der Menschen gemäß dem Gebot der Liebe; in seinen philosophischen Schriften bezeichnet er damit die Einheit des gesamten Seins der Vernunft und der Natur, also den vollkommenen Kulturzustand. Lipsius sieht darin den religiösen Ausdruck für das universelle Reich sittlicher

[1]) Vergl. J. Köstlin, Die Idee des Reiches Gottes und ihre Anwendung in Dogmatik und Ethik. Stud. und Krit. 1892, 401—473.

[2]) Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.

Zwecke in der Welt, „das vollkommene, vom Willen Gottes völlig durchwaltete, von der Idee der Liebe beherrschte Gemeinwesen".

Am meisten in den Mittelpunkt der christlichen Lehre ist der Begriff des Reich Gottes gerückt worden durch Ritschl als „das von Gott gewährleistete höchste Gut der durch seine Offenbarung in Christus gestifteten Gemeinde". Dieses höchste Gut ist zugleich das höchste, sittliche Ideal und stellt so den Einheitspunkt zwischen Dogmatik und Ethik dar. Auch Ritschl faßt dieses höchste Gut als Gemeinschaft. Es ist „die Gesamtheit der durch gerechtes Handeln verbundenen Unterthanen (Gottes)", „die sittliche Organisation der Menschen"[1]). Es kommt in der Welt zu Stande, „als gegenwärtiges Erzeugnis des Handelns aus dem Beweggrund der Liebe" und bildet zugleich das höchste Gut des Menschen, sofern es auch über die gegenwärtigen weltlichen Daseinsbedingungen hinaus den ihm als geistiger Persönlichkeit zustehenden Anspruch der Herrschaft über die Welt durchsetzen kann[2]).

Es mag kein Zweifel darüber obwalten, daß der Kant-Ritschl'sche Begriff des Reiches Gottes von der gleichnamigen Idee Jesu wesentlich verschieden ist. Verschwunden ist hier der spezifisch religiöse Charakter der Anschauung Jesu und die dadurch bedingte Beziehung desselben auf den Einzelnen; der Gesichtspunkt des religiösen Gutes ist auch bei Ritschl dem der sittlichen Gemeinschaft untergeordnet. Verschwunden ist besonders die so stark hervortretende eschatologische Art des Reiches. Demgemäß ist das Verhältnis des Reiches Gottes zur Welt und den weltlichen Gütern ein ganz anderes, wesentlich positives geworden. Das Reich Gottes tritt nicht in Opposition zu den weltlichen Interessen und Idealen, sondern umfaßt dieselben. Ehe, Familie, bürgerlicher Beruf, Staat und Kirche, Kunst und Wissenschaft werden zu Provinzen des Reiches Gottes. Seine Verwirklichung hat nicht den Untergang, sondern den Bestand der Welt zur Voraussetzung. Nicht durch unmittelbare Machtthaten Gottes kommt es zu Stande, sondern durch das extensive und intensive Wachstum des christlichen Prinzips in der Entwicklung der Menschheit. Alle sittliche Thätigkeit

[1]) Unterricht § 7. Rechtf. u. Verf. II, 373.

[2]) Unterricht § 8.

im Dienste des Nächsten in einem der erwähnten Kreise wird als Beitrag zur Herstellung des Gottesreiches beurteilt.

Daraus ist nun nicht zu folgern, daß diese modern-dogmatische Idee unchristlich und verwerflich sei. Es ist Thatsache, daß unsere Stellung zur Welt eine ganz andere ist, als die Jesu und der ältesten Christengemeinden. Wir glauben nicht mehr an das nahe bevorstehende Ende aller Dinge und sind darum genötigt, unsere christlichen Ueberzeugungen in anderer Form zum Ausdruck zu bringen. Dabei kann es ohne Umdeutung der biblischen Begriffe nicht abgehen, denn dieselbe stellt das Mittel dar, um unter Wahrung der geschichtlichen Kontinuität neuen Bedürfnissen und Anschauungen gerecht zu werden. Auch der Begriff des Reiches Gottes wird sich eine solche gefallen lassen müssen, denn derselbe ist für die moderne systematische Theologie unentbehrlich. „Kein anderer Begriff drückt die Gesamtheit der göttlichen Absichten in Bezug auf die Menschheit als eine Einheit von Absichten so gut aus wie das Reich Gottes. In diesem Begriff sind Religion und Sittlichkeit, Geschichte und Naturanlage auf das Innigste zu einem einheitlichen Ganzen verschmolzen“ [1]).

Nun ist auch der Anschluß dieser Idee an Jesu Reichgottesbegriff kein rein äußerlicher [2]). In der Gedankenwelt Jesu liegen in der That Elemente vor, welche mit einer solchen Anschauung innerlich übereinstimmen: Gott der Vater, der auch über dieser Welt sein väterliches Angesicht leuchten und seine Gnade walten läßt; die Gotteskindschaft, welche auch eine neue Stellung des Menschen zur Welt und zum Menschen begründet, ein Band brüderlicher Liebe und Gemeinschaft um die Menschen schlingt. Ja noch mehr: selbst in der Anschauung Jesu vom Reiche Gottes weist manches in diese Richtung: die Stimmungen und Urteile, welche ihn zum Gedanken der Gegenwart des Reiches geführt haben. Es kann uns nicht verboten werden, die bei ihm vorliegenden Ansätze zu einer neuen Betrachtung des Reiches Gottes auszubauen und die nur durch einzelne Punkte angedeuteten Linien zu ziehen.

Soll aber die Theologie den so gewonnenen modernen Begriff

[1]) A. Krauß, Das prot. Dogma von der unsichtbaren Kirche. S. 148.
[2]) gegen J. Weiß, S. 63 ff.

des Reiches Gottes mit gutem Gewissen anwenden, so ist von ihr zu verlangen,

a) daß sie sich über die vollzogene Umdeutung Rechenschaft ablege, daß sie den Abstand zwischen dem, was sie unter Reich Gottes versteht und dem, was Jesus darunter verstand, offen anerkenne[1]), statt sich zu bemühen durch exegetische Kunststücke oder kritische Gewaltthaten ihre modernen Gedanken Jesu unterzuschieben.

b) Ferner muß verlangt werden, daß die Momente der Idee Jesu, welche bei dieser Umschmelzung des Begriffs Reich Gottes in die Formen des modernen Bewußtseins im Rückstand geblieben sind, nicht unbesehen als jüdische Schlacken fortgeworfen werden. Es gilt vielmehr, sich ernstlich die Frage vorzulegen, ob dieselben nicht auch ein unveräußerliches Gut enthalten und daher auf Mittel und Wege zu sinnen, wie und in welcher Gestalt dieselben uns erhalten und aufs neue wirksam gemacht werden können, sei's durch eine Annäherung des modernen Reichgottesbegriffs an den Jesu, sei's unter anderem Titel und in anderem Zusammenhang.

7. Dieses Bewußtsein ist vorhanden. Verschiedene Stimmen haben die Losung ausgegeben, daß die Dogmatik der schärfer erfaßten Eigentümlichkeit der Reichgottesidee Jesu in höherem Maße Rechnung zu tragen und ihren Begriff demgemäß umzugestalten habe, selbst auf die Gefahr hin, daß seine Verwendbarkeit dadurch eine Beschränkung erleide.

Kaftan[2]) erkennt richtig, daß der leitende Gedanke der Verkündigung Jesu „nicht der eines Reiches der sittlichen Gerechtigkeit in der Welt, sondern der eines transcendenten, überweltlichen

---

[1]) Am zweckmäßigsten geschähe dies ja durch Anwendung eines andern Ausdrucks. Aber bei der bereits fest eingebürgerten Stellung, welche der Terminus „Reich Gottes" in unserer Theologie erlangt hat, sind wohl die Versuche denselben durch einen andern, etwa „Menschheit Gottes", zu ersetzen, aussichtslos.

[2]) Das Wesen der christl. Religion,² S. 236 ff. vergl. auch „Brauchen wir ein neues Dogma?, besonders den 3. Abschnitt „Mit Christo verborgen in Gott".

Aehnlich Lipsius, Die Hauptpunkte S. 38: Das Reich Gottes ist „in erster Linie eine göttliche Gabe und erst abgeleiteterweise eine menschliche Aufgabe".

Reiches der Seligkeit sei". Demgemäß ist auch ihm das Reich Gottes in erster Linie religiöses Gut, das nicht der in der Welt sich entwickelnden sittlichen Gemeinschaft gleichgesetzt werden dürfe, sondern das der künftigen himmlischen Welt angehörige Reich der Vollendung sei. Aber er faßt es nun gleichzeitig als „oberstes sittliches Ideal", das als solches „innerweltlich" und dessen „Verwirklichung Sache der menschlichen Selbstthätigkeit" sei.

J. Köstlin, der seine Auffassung im Wesentlichen auch bei Nitzsch findet, sucht die Idee des Reiches Gottes gerade in ihrem neutestamentlichen Sinn auf Dogmatik und Ethik anzuwenden. Er bestreitet nach beiden Seiten hin den umfassenden Charakter dieses Begriffes. Er reduziert denselben einerseits auf den Abschluß des christlichen Glaubensinhaltes: es begreift „unsere Vollendung durch Gott und in Gott samt der Vollendung des gesamten von Gott und für Gott geschaffenen Daseins in sich. In ihm vollendet Gott der Herr seine höchste Liebesmitteilung an die Seinen, sie zum vollkommenen Heilsgenuß und zur Teilnahme an der Herrlichkeit erhebend". Andrerseits, in der Ethik, ist dieser hohe Name vorbehalten für die Herrschaft des vollkommen guten Gottes in seinen Menschen und zwar in seinem Walten und Wirken in und durch ihren ihm ergebenen, von ihm beseelten Willen, Geist und Herzen. Nur sofern ihre Leistungen dort hievon ausgehen und so wirklich ihm geleistet sein wollen, gehören dieselben mit zu seines Reiches Verwirklichung. Die volle Verwirklichung und Offenbarung des Reiches in der Gemeinde ist jener Zeit vorbehalten, in der auch das ganze Weltwesen abgethan und alles Dasein ins himmlische Wesen verklärt werden soll" . . .[1]).

In Jesu Idee vom Reiche Gottes stellt sich uns das Evangelium dar nicht nach seiner weltoffenen, sondern nach seiner weltverneinenden Seite. So bildet dieselbe einen Riegel gegen die Verwechselung von Religion und Kultur, ein heilsames Gegengewicht gegen jede einseitige Verweltlichung des Christentums. Wer wollte leugnen, daß unsere Zeit in bedenklicher Weise dazu neigt und daher eines solchen Korrektivs dringend bedarf?

[1]) a. a. O. S. 465 f. 470 ff.

In höher gebildeten Kreisen ist ja unzweifelhaft bereits eine ziemlich starke Ernüchterung eingetreten in Bezug auf den Wert der Kultur. Aber im Großen und Ganzen steht Kulturschwärmerei und -vergötterung unter uns noch in voller Blüte[1]). Das Wort „Kultur" und „Kulturinteresse" wirkt noch fast überall wie ein Zauberwort, und doch was steckt alles darunter und was deckt sich alles damit! Die ganz naturgemäße Folge davon ist, daß auch die Religion als Kulturmacht betrachtet und gewertet wird und zwar nicht nur von denen, die draußen stehen, sondern auch von ihren Anhängern. Unter diesem Gesichtspunkt hofft man unserm Geschlechte am ehesten Verständnis und Wertschätzung für die Religion beibringen zu können. So geraten wir allmählich in Gefahr, die Religion selbst mit allerhand geistigen, sozialen oder anderen Kulturinteressen zu identifizieren und das christliche Leben mit der Erfüllung der irdischen Berufspflicht[2]) zu verwechseln.

Dem gegenüber stellt uns Jesu Idee vom Reiche Gottes das höchste Gut als ein schlechthin überweltliches Heilsgut dar, das seiner Art und seinem Werte nach alle irdisch-menschlichen Güter unbedingt überragt[3]). Es wird uns in Erinnerung gebracht, daß die Religion es mit anderen und höheren Werten zu thun hat als die Kultur, denn in ihr handelt es sich um die ersten und letzten Realitäten, um die höchsten Lebensfragen der geistigen Persönlichkeit. „Weit ab stehen die Gedanken Jesu von dem modernen

[1]) P. Lagarde, Deutsche Schriften 164: „Wenn man bitter sein wollte, könnte man fragen, ob es denn in dem ganzen weiten Deutschland keine Seele giebt, die Einspruch erhebt gegen das Glück, Erbin von fünf und mehr Jahrtausenden zu sein? Keine die fühlt, daß dieser überkommene Reichtum uns arm macht, weil er uns erdrückt, weil er uns fast nötigt nicht wir selbst zu sein? Keine die einsieht, daß etwas weniger Kultur recht viel mehr geschichtliche Kraft bedeuten würde?" bei Bousset 75 f.

[2]) Die reformatorische Lehre sagt nicht, daß die irdische Berufsarbeit Arbeit im Dienste Gottes sei, sondern sein könne, falls nämlich des Menschen Sinn in ihr nicht aufgeht sondern gerade an ihr sich zum ewigen erhebt, s. Bousset, S. 76 f.

[3]) Holtzmann, S. 180: „Auf einem Standpunkt, dem die Religion Eins und Alles ist" läßt sich „für Fragen der bürgerlichen Gesellschaft, für wirtschaftliche Angelegenheiten, für die Socialethik in unserem modernen Sinne . . . von vornherein kein Interesse erwarten".

Ideal der Kulturentwicklung. Gedanken einer allmählichen Weltverklärung, einer stetigen Weiterentwicklung der Menschheit bis zu möglichster Annäherung an Vollendung haben mit dem Reichsgottesgedanken Jesu nichts zu thun. . . Auf diesen kann sich die moderne Dogmatik nicht berufen . . ., um das Christentum den modernen Kulturideeen anzunähern. Aber insofern sie dieses nicht kann, wird auch jede Dogmatik, die in dieser Richtung arbeitet, im Interesse des Christentums abzulehnen sein"[1]).

8. Wenn es die Aufgabe der Dogmatik ist, die in Jesu Reichgottesidee liegenden Gedanken im Zusammenhang zu entwickeln und für das rechte Verständnis christlichen Glaubens und christlicher Sittlichkeit zu verwerten, so hat die Predigt dieselben Gedanken in populär-praktischer Weise zu verkündigen und wirksam zu machen. Es ist gewiß unser Recht und unsere Pflicht, die im modernen Gedanken des Reiches Gottes beschlossenen Anschauungen zu betonen: den Beruf des Christentums in immanenter Weise sich auszubreiten und alle menschlichen Verhältnisse so zu beeinflussen, daß Gottes Wille darin zur Durchführung kommt, also seine Herrschaft Wirklichkeit wird; die Pflicht jedes Jüngers Christi an diesem Werke mitzuarbeiten und dieser Gottesherrschaft die Wege bahnen zu helfen.

Aber daneben gilt es auch die Idee Jesu vom Reiche Gottes zu ihrem Rechte kommen zu lassen, und nicht, wie es manchmal geschieht, unsere modernen Gedanken in die Texte hineinzulegen. Wir haben die Aufgabe, in erster Linie unserm Volke Religion zu predigen, das Evangelium von der Vaterliebe des allmächtigen Gottes und von den überweltlichen Heilsgütern, die er uns bereitet hat und anbietet.

Auch wir sollen Knechte sein, die hinausgehen, um die Menschen allzumal zur Seligkeit des Himmelreiches einzuladen. Das Reich Gottes aber ist nicht Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit, Friede und Freude im heil. Geiste. Es ist Leben in ewiger Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit. Das Reich eine Gabe Gottes für alle, die kommen wollen, aber eben auch nur für die, welche kommen und die gestellten Bedingungen erfüllen wollen.

[1]) Bousset, S. 103 f.

Daher muß unsere Predigt vom Reiche Bußpredigt[1]) werden, Predigt von der Gerechtigkeit, die Gott verlangt als Bedingung für die Teilnahme am Reiche. Wir dürfen uns hier nicht durch paulinische Gedankengänge beirren lassen. Unserm Herrn Christus war mindestens so gut wie dem Apostel Paulus alles Rühmen vor Gott ein Greuel, nichts desto weniger hat er das Reich Gottes als Lohn der Gerechtigkeit dargestellt. So wenig wie Paulus hat er von einem Seligwerden durch des Gesetzes Werke etwas gewußt oder wissen wollen, aber nichts desto weniger hat er das Gesetz aufgerichtet als Maßstab der wahren Gerechtigkeit.

Hat denn unser Christenvolk eine Erkenntnis dieser Gerechtigkeit, die besser ist als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, aber auch besser als die des ehrsamen Bürgers und behäbigen Philisters? Was thun wir, um es aufzurütteln, um ihm ein sittliches Ideal zu geben und so das Gewissen zu schärfen?

Scheinen wir es nicht oft darauf anzulegen, zu beruhigen und einzuschläfern, die enge Pforte weit und den schmalen Weg breit zu machen? Nur ja keine Anstrengung und keine Opfer verlangen, höchstens ein sacrificium intellectus! Wir bringen es wirklich fertig — Orthodoxe so gut wie Liberale — den scharfen Worten Christi, die wie Pfeile ins Gewissen dringen und darin haften sollten, die Spitzen und Widerhaken abzubrechen. So thun wir das unsere, damit von jener Stimmung heldenmütiger Entsagung und rücksichtsloser Energie, wie sie Jesus von denen gefordert hat, die ins Reich Gottes eingehen wollten, möglichst wenig in unseren Gemeinden lebendig werde.

Ohne Buße kein Himmelreich, aber freilich auch ohne Himmelreich keine Buße[2]), das ist die doppelte Losung, an der wir unsere Predigt normieren sollen.

9. Wir haben bis jetzt bei der Frage nach der Bedeutung der

---

[1]) Schian, Moderne Predigt: (Christl. Welt 1898, 301 ff.) „Sollen wir nicht mehr Gnade predigen? Nein! Predige Buße! Das ist Gnade für unser Geschlecht". Dazu Gottschick's Erwiderung: „Die Predigt von der Sündenvergebung in der Gegenwart," Christl. Welt 1898, 554 ff. und Schian's Replik, ebenda 704 ff.

[2]) Vergl. die neueren Verhandlungen über die Lehre von der Buße, spec. W. Herrmann, Die Buße des evangelischen Christen.

Idee Jesu vom Reiche Gottes die eschatologische Seite desselben außer Acht gelassen und doch hat uns der erste Teil unserer Untersuchung gezeigt, wie stark dieselbe ausgeprägt ist. Auch in Bezug auf diesen für uns fremdartigsten Zug des ganzen Bildes muß die Frage noch ins Auge gefaßt werden, ob und in welcher Weise derselbe auch für die Gegenwart von Bedeutung sein kann.

Man braucht wohl nicht viel Worte zu verlieren, um nachzuweisen, daß eine eschatologische Stimmung, wie sie bei Jesus selbst und im ganzen apostolischen Zeitalter herrschend war, wie sie auch hie und da in der Geschichte z. B. ums Jahr 1000 aufgetreten ist, schwerlich je wieder Gemeingut der Christenheit werden wird. Unsere moderne Weltauffassung tritt dem entgegen. Die ganze apokalyptisch-eschatologische Betrachtung widerspricht unsern Anschauungen von der Stellung Gottes zur Natur und zur Geschichte. Die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Natur scheint uns den Bestand unserer Erde bis in eine ferne Zukunft zu garantieren und auch für die Annahme eines jähen Abbruches der menschlichen Geschichtsentwicklung scheint uns kein irgendwie zureichender Grund vorhanden. Ja, wir sind der Meinung, daß Gott selbst durch den Geschichtsverlauf uns eine solche Lehre gibt: wie oft auch das Weltende nahe geglaubt und auf eine baldige Zukunft oder ein bestimmtes Datum angesagt war, diese Prophezeiungen sind nie in Erfüllung gegangen.

Trotzdem wird ganz gewiß auch fernerhin die Erwartung eines baldigen Endes bald kleinere, bald größere Kreise in der Christenheit erfassen, wie es auch in diesem Jahrhundert mehrfach geschehen ist. (Irwingianer, Mormonen „die Heiligen der letzten Tage"). Wir sind vielfach geneigt, solche Erscheinungen nur als religiöse Verirrung und Schwärmerei zu beurteilen. Daß die Gefahr dazu in der That nahe liegt, wird uns durch die Geschichte vielfach bestätigt. Dennoch darf nicht verkannt werden, daß die eschatologische Erwartung je und je die Form gewesen ist, in welcher wahrhaft große und tief fromme Seelen ihre glühende Sehnsucht nach der Vollendung des Heiles und ihre feste Hoffnung auf dieselbe zum Ausdruck gebracht haben[1]). Wie bei Jesus selbst,

[1]) Paulus, Montanismus, die Mystiker des ausgehenden Mittelalters,

so war auch bei vielen anderen stark religiös angelegten Naturen der Gedanke der zeitlichen Nähe der Parusie nur der psychologisch bedingte Ausdruck für ihren festen Glauben an die vollkommene Heilsoffenbarung Gottes und die endgültige Niederwerfung aller gottfeindlichen Weltmächte[1]). Es darf nicht verkannt werden, daß gerade dieser Gedanke eine gewaltige Kraft der Weltentsagung und der christlichen Thätigkeit, speziell der Missionsthätigkeit, entbunden hat.

So behält der Ausblick auf den Vollendungsstand des Reiches Gottes seinen Wert, auch wo diese Vollendung nicht in zeitlicher Nähe, sondern nur in der Ferne als abschließende Zukunftsperspektive erscheint. In derselben kommt zum Ausdruck die unerschütterliche Gewißheit, daß Gottes Werk sein Ziel erreichen, daß seine Herrschaft jede andere überwinden, daß auf den Trümmern der vergänglichen Welt das Reich Gottes, die βασιλεία ἀσάλευτος (Hebr. 12, 28) als ewige Realität bestehen wird[2]). Diese Gewißheit aber ruht nicht auf sinnlicher Wahrnehmung oder auf Schlüssen der theoretischen Vernunft. Der Glaube an den endlosen Fortschritt der Menschheit ist ein viel zu schwaches, unsicheres, weil der empirischen Wirklichkeit viel zu widersprechendes Fundament, um eine solche Ueberzeugung zu tragen. Die Vollendung können wir doch, wenn sie keine Illusion ist, nur von der Allmacht Gottes

---

vergl. Jundt, L'Apocalypse mystique du Moyen-Age et la Matelda de Dante. Leçon d'ouverture de la Faculté de théologie de Paris 1896.

Von Luther schreibt Harnack, Dogmengeschichte[3] III, 707. „Wie jeder ernste Christ, war Luther eschatologisch gestimmt und wartete auf den Tag, da die Welt vergeht mit ihrer Lust, ihrem Leid und ihren Ordnungen. In ihr treibt doch fort und fort der leibhaftige Teufel sein verwegenes und verführerisches Spiel: darum kann es in ihr niemals wirklich besser werden".

[1]) Baldensperger 204: „Die Nähe der Parusie ist gewissermaßen nur ein anderer, concreter, gemeinfaßlicher Ausdruck für die absolute Gewißheit derselben".

[2]) Issel S. 135: „Die eschatolog. Stücke haben für uns die hohe Bedeutung, daß sie der festen Ueberzeugung Ausdruck verleihen, die verheißene Vollendung des Reiches werde sicherlich durch Christus durchgeführt werden und das Reich Gottes stehe am Ende der Tage und dann für alle Ewigkeit an Stelle der um ihrer Sünde willen untergegangenen, gegenwärtigen, vom Teufel verführten und gestörten Welt."

und von seinem direkten Eingreifen in den Weltprozeß, also gewissermaßen von einem Bruch mit der Geschichte erwarten (vergl. Bousset 103 f.). So weitet sich, wie bei Jesus selbst, der vornehmlich auf das Heil und die Vollendung der Einzelnen bezogene Reichgottesbegriff doch zu einem das Geschick der ganzen Menschheit umspannenden Rahmen. Das Reich Gottes ist und bleibt, was es für Jesus war, der Komplex der übernatürlichen Heilsgüter, das einheitliche höchste Ziel, in welchem alle Linien unserer zerfahrenen menschlichen Geschichte zusammenlaufen: ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν. ὅτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα. αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας[1]).

Der Glaube kann ohne eine solche Zukunftsperspektive nicht auskommen[2]). Mag man dagegen einwenden, daß die biblischen Gedanken der Parusie und des Weltgerichts in ihrer concreten, fast sinnlichen Realität doch nur der symbolische Ausdruck jenes Zukunftglaubens sind, so sei darauf erwidert: gerade darin liegt ihr Wert, daß sie diesem Glauben eine feste und greifbare Gestalt geben. Die Religion und die religiöse Sprache können das Symbol nicht entbehren. Der Wert eines Symbols aber bestimmt sich nicht danach, wie nahe es dem abstrakten, wirklich adäquaten Begriff kommt — wo es sich um die göttlichen Dinge handelt, sind alle Begriffe inadäquat — sondern in wiefern es der in ihrer reinen Gestalt für uns unfaßbaren und unsagbaren überweltlichen Realität zu einem reinen und kräftigen Ausdruck verhilft[3]).

10. Wenn wir die eschatologische Seite der Reich-

[1]) 1 Cor. 15, 28. Röm. 11, 36

[2]) Baldensperger 208 f. Es ist die Frage, „ob nicht eine lebendige religiöse Weltanschauung den tröstenden Ausblick fordert auf einen einmaligen umfassenden Abschluß, der die Erdenverhältnisse aller Zeiten wie in einem Brennpunkt sammelt und wiederspiegelt und darum auch allein dem Glauben volle Genüge gibt. Gilt uns die religiöse Anschauung Jesu als die normale, so muß auch diese Frage bejaht werden."

[3]) Sabatier, Esquisse d'une philosophie de la religion p. 394. Ce serait une illusion de croire qu'un symbole religieux représente Dieu en soi, et que sa valeur, dès lors, dépend de l'exactitude objective avec laquelle il le représente. Le vrai contenu du symbole est tout subjectif: c'est le rapport dans lequel le sujet a conscience d'être avec Dieu, ou, mieux encore, la façon dont il se sent affecté par Dieu.

gottesidee nur unter Vorbehalt und in einer gewissen Umdeutung uns aneignen können, wo wir auf den Gang der Geschichte, d. h. aufs große Ganze sehen, so kommen wir derselben doch wohl noch einen Schritt näher, wenn wir unser Augenmerk auf das Einzelleben und seine Vollendung richten. Es ist eine für unser Empfinden befremdliche Thatsache, daß Jesus seinen Jüngern, wenigstens nach den Synoptikern, eigentlich nie direkt von ihrem Sterben und der für sie zu erwartenden Vollendung gesprochen hat. Das kann wohl nur dadurch erklärt werden, daß der Gedanke des bevorstehenden allgemeinen Endes seinen Gesichtskreis beherrschte und jene andere Betrachtung eigentlich gar nicht aufkommen ließ. Erst allmählich in der apostolischen Verkündigung tritt derselbe hervor. In außerordentlich interessanter Weise hat Sabatier in einem Artikel der Revue chrétienne 1894 diese Entwicklung bei Paulus verfolgt und dargestellt. Was nun als die Ausnahme erschien, so lange die Erwartung der baldigen Parusie im Vordergrund der christlichen Hoffnung stand — das Sterben des einzelnen Christen vor diesem Zeitpunkt — das erscheint uns jetzt als das Normale und Selbstverständliche. So ist denn für uns das Eingehen des Einzelnen ins Reich Gottes, das ewige Leben im Himmelreich an die Stelle der urchristlichen Hoffnung auf das Kommen des Reiches in der Parusie des Messias getreten. Hier kommen nun alle die Momente der Reichgottesidee Jesu zur Geltung, welche wir bisher haben abseits liegen lassen: die völlige Hinfälligkeit alles Irdischen, die strenge Ueberweltlichkeit des Heilsgutes, der vollständige Bruch mit der irdischen Entwicklung und den irdischen Daseinsbedingungen. Wenn wir auch nicht mehr wie die alte Christenheit beten: „Es vergehe die Welt und es komme die Gnade" (Didache), sondern vielmehr an den Fortbestand dieser Welt glauben, so kommt doch für jeden Einzelnen die Stunde, wo diese Welt mit all ihren Gütern für ihn vergeht. Das aber, was dann für uns werden soll, ist ein schlechthin Neues, das über alle unsere Anschauungen hinaus liegt. „Was kein Auge gesehen und was kein Ohr gehört und was in keines Menschen Herz gekommen ist, das hat Gott bereitet denen, die ihn lieben". Wie sehr dieser Ausblick in die Ewigkeit die evang. Frömmigkeit beherrscht,

davon kann uns nichts so sehr überzeugen, wie unsere Kirchenlieder.

Damit sind wir nun scheinbar auf einem der abgedroschensten Gemeinplätze der christlichen Homiletik angelangt, auf einem Gebiet, wo die Phantasie die Zügel hält, wo der christliche Glaube oft genug in fromme Neugierde und sentimentale Rührung ausartet beim Gedanken an das Wiedersehen der lieben Entschlafenen. Das ist freilich nicht der vorherrschende Charakter in Jesu Vorstellung vom ewigen Leben im Reiche Gottes: das Phantastische und Sentimentale fehlt hier völlig, wogegen das Religiöse und Sittliche unbedingt im Vordergrund steht. Das ewige Leben ist die höchste Entfaltung der geistigen Persönlichkeit in der Gemeinschaft mit Gott und in der Gerechtigkeit, das Schauen Gottes und die Vollendung der Gotteskindschaft in der Teilnahme an des Vaters ewiger Macht und Herrschaft (Mt. 5, 5. 8. 9).

Dieser religiös-sittliche Charakter des ewigen Lebens wird durch den Gedanken des Gerichts sichergestellt. Nicht wie ein gutmütiger Petrus, sondern wie ein Cherub mit flammendem Schwert steht an der Paradiesespforte das Gericht. „Dieser Gedanke, der die furchtbare Verantwortung jeder Seele vor dem heiligen Gott zum Ausdruck bringt und ohne welchen die Sündenvergebung unverstanden und ein leeres Wort bleiben muß, beherrscht das Evangelium und hat die alte Christenheit bestimmt“ [1]). Ist dieser Gedanke nicht bei uns vielfach verflüchtigt und zu einer leeren Formel geworden, das Gericht zu einer Ceremonie oder Formalität, an deren Ernst man nicht glaubt? Wenn es uns darum zu thun ist, die Gedanken Jesu unverkürzt zu ihrem Recht und ihrer Wirkung kommen zu lassen, so werden wir darauf sehen müssen, daß wir

[1]) Harnack, Dogmengesch. II. 67. H. zeigt an dieser Stelle wie das Fehlen des Gerichtsgedankens „des Herzstückes der Eschatologie“ in der griechischen Kirche seit Origenes verhängnisvoll gewirkt und an der Stagnation dieser Kirche eine wesentliche Schuld trägt. „Vergleicht man das mittelalterliche Abendland und das mittelalterliche Morgenland, so ist kein Eindruck stärker als der, daß jenes die Furcht vor dem Richter gekannt hat, welche für dieses verblaßt ist. Sie war das unruhige Element im Glauben des Abendlandes; sie erhielt den Gedanken der Sündenvergebung aufrecht; „sie hat deshalb die Reformation des Katholicismus dort ermöglicht.“



dem Gedanken des Gerichtes mehr Beachtung schenken und denselben seines furchtbaren Ernstes nicht entleeren. Wie das in einer für unser Geschlecht eindrucksvollen Weise zu machen ist, ist eine schwierige Frage, die zu beantworten hier nicht meine Aufgabe ist.

Ein Weg zu ihrer Lösung dürfte uns vielleicht durch die Thatsache gezeigt werden, daß der Glaube an das individuelle Fortleben nach dem Tode in weiten Kreisen unserer Gebildeten und unseres Volkes erschüttert ist[1]). Das Jenseits überhaupt, Himmel und Hölle, ist für viele zum Fragezeichen geworden und nicht wenige sind geneigt, darauf eine negative Antwort zu geben, scheinen sich auch dabei zu beruhigen und sich mit dem Tode als Naturordnung zu versöhnen oder gar zu befreunden[2]). Das ist der Boden, auf den wir uns zu stellen und von dem aus wir zu operieren haben. Jener resigniert pessimistischen Stimmung gegenüber haben wir den hellen und freudigen Optimismus des Evangeliums mit seiner Verheißung des überweltlichen Reiches Gottes und des ewigen Lebens in demselben zu verkündigen.

In dem Maße als diese Verheißung für uns den Charakter einer Realität und den Wert des höchsten Gutes gewinnt, wird auch der Verlust desselben, der Ausschluß aus dem Reiche als die eigentliche Sanktion des Gerichtsspruches und die schwerste Strafe empfunden werden, einerlei nun, ob man sich den Zustand der Unseligkeit als Höllenqual oder als Vernichtung denkt.

So kommt es vor allem darauf an, das Verlangen nach jenem höchsten, reichsten und seligsten Leben zu wecken. Auch unser Christentum leidet, wie mir scheint, daran, daß es unter der Fülle materieller und geistiger Güter, welche unsere Kultur uns bietet, zu weltfreundlich geworden und den Zug ins Ueberweltliche zu sehr verloren hat. Während zu anderen Zeiten die Frömmigkeit ausschließlich der Welt abgewandt und der Ewigkeit zugekehrt war, ist wohl in unseren Tagen eher das Gegenteil der Fall. Ja, es

---

[1]) Joh. Müller, Die Evangelisation unter den Entkirchlichten. — Rade, Die religiös-sittliche Gedankenwelt unserer Industriearbeiter.

[2]) Vergl. z. B. Rosegger's Wort: „Drei Gnaden hat Gott den Menschen verliehen: das Ideal, die Liebe und den Tod."

gilt in manchen Kreisen geradezu als Zeichen aufgeklärter Frömmigkeit, auf den Himmel zu verzichten und die christliche Hoffnung auf das Diesseits zu beschränken. Aber auch in kirchlich-konservativen Kreisen ist der Gedanke des ewigen Lebens vielfach unsicher und schwankend geworden. Dem gegenüber weist uns Jesu Gedanke vom Reiche Gottes unmißverständlich und eindringlich aus den Schranken dieser Zeitlichkeit hinaus: das höchste Gut des Glaubens liegt in der himmlischen Welt, erst dort findet er sein wahres Ziel und seinen ewigen Lohn [1]).

Die Realität dieses überweltlichen Heilsgutes haben wir zu begründen auf die Verheißung des Evangeliums. Nicht auf eine veraltete Psychologie und Metaphysik, derzufolge die „Unsterblichkeit" zu den Vernunftwahrheiten gehörte, sondern — wie unser Herr Christus den sadducäischen Auferstehungsleugnern gegenüber (Marc. 12, 24) — auf Gottes Macht und ewige Treue. Zur Gewißheit darüber kommen wir nur auf dem Wege des Glaubens und der Glaubenserfahrung. Um ihrer Zugehörigkeit zu Christus willen, auf Grund des Verhältnisses der Gotteskindschaft, in welches er sie eingeführt, konnten seine Jünger mit aller Zuversicht auf das Reich Gottes warten und die Hoffnung auf dasselbe schon als sicheren Besitz in sich tragen. Das gilt auch für uns. „Sind wir Kinder, so sind wir auch Erben." Auf Grund der gegenwärtigen Heilserfahrung kann uns auch die zukünftige Vollendung zur Gewißheit werden. Je stärker das Leben des Glaubens in einem Menschen pulsiert, um so mehr verlangt er die ewige Seligkeit als die notwendige Vollendung des gegenwärtigen Heilsbesitzes. Und gerade in diesem, in der gegenwärtigen Erfahrung der überweltlichen Realitäten des Glaubens, findet er die sicherste Bürg-

[1]) Harnack III. S. 707: Selbst in einer seiner gewaltigsten Schriften „Von der Freiheit eines Christenmenschen" ist Luther weit davon entfernt gewesen, den religiösen Menschen, den Menschen des Glaubens, heimisch und zufrieden zu machen in dieser Welt und ihm etwa zu sagen, daß er am Bau des Reiches Gottes auf Erden in dienender Liebe sein Genüge und sein Ideal finden soll. Nein — der Christ wartet im Glauben auf die herrliche Erscheinung des Reiches Christi, in der seine eigene Herrschaft über alle Dinge offenbar werden wird; unterdeß muß er in dieser Zeitlichkeit in der Liebe ein Knecht sein."

schaft seiner Hoffnung.

Die Idee Jesu vom Reiche Gottes ist uns als eine zeitgeschichtlich bedingte Vorstellung erschienen, in welcher eine Seite seines Evangeliums, sein Gedanke des höchsten Gutes feste Gestalt gewonnen hat. Wenn es sich so verhält, so darf die Thatsache, daß dieser Terminus in der religiösen Sprache der christlichen Gemeinde mehr und mehr in den Hintergrund getreten ist, nicht ohne Weiteres als Zeichen des Abfalles von den Gedanken des Meisters, oder als Beweis dafür angesehen werden, daß der für ihn maßgebende Gesichtspunkt der Seligkeit als eines Reiches Gottes eine Verschiebung erlitten hat zu Gunsten einer mehr individualistischen Betrachtung des Heiles[1]). So gut nun der Begriff des Reiches Gottes fast völlig verschwunden ist in der christlichen Heilsverkündigung, kann derselbe auch wieder, in entsprechend modifizierter Gestalt, aufs neue eine maßgebende Stelle erhalten in der Darlegung der christlichen Heilslehre.

Der Anschauung Jesu vom Reiche Gottes aber mit ihrem bestimmt ausgeprägten Gedankengehalt kommt eine bleibende Bedeutung für die christliche Heilsauffassung und -verkündigung zu. Diese Bedeutung ist gerade für unsere Gegenwart von nicht zu unterschätzendem Werte, denn sie betont solche Momente, die wir zu übersehen oder doch zu verkürzen in Gefahr stehen: den überweltlichen Charakter des christlichen Heilsgutes und den Blick des Glaubens in die Zukunft.

Wir wollen und sollen deswegen den Blick für diese Welt, für alles Schöne und Gute, das sie uns bietet, für die Aufgaben und Wirkungen des Christentums in ihr, nicht verlieren, aber doch unser Herz höher stellen und unsern Wandel führen lernen sub specie aeternitatis. Wir dürfen den Klang nicht überhören, der uns hinausruft über die Grenzen dieser Zeit und Welt:

O Ewigkeit, du schöne,
Mein Herz an dich gewöhne,
Mein Heim ist nicht in dieser Zeit.

[1]) Diese Individualisierung liegt ja bei Jesus thatsächlich vor; s. oben S. 483 f.

Gewiß, Glauben ist Haben. Daran sollen und wollen wir festhalten. Wir werden uns die Gegenwart nicht von Gottes Gnade entleeren und die Realität des christlichen Heilsbesitzes in der Gegenwart, den wir dem Evangelium und der Reformation verdanken, nicht nehmen lassen. Auch im Gegensatz zum äußeren Weltlauf soll uns und anderen derselbe immer wieder zum Bewußtsein kommen als eine selige Wirklichkeit nach dem königlichen Wort des Paulus: „als die Sterbenden und siehe wir leben; als die Gezüchtigten und doch nicht ertötet; als die Traurigen, aber allezeit fröhlich; als die Armen, aber die doch viele reich machen; als die nichts innehaben und doch alles haben" (2. Kor. 6, 9. 10).

Nun gerade, weil der Glaube ein Haben ist, darum ist und bleibt er auch allezeit ein Hoffen.

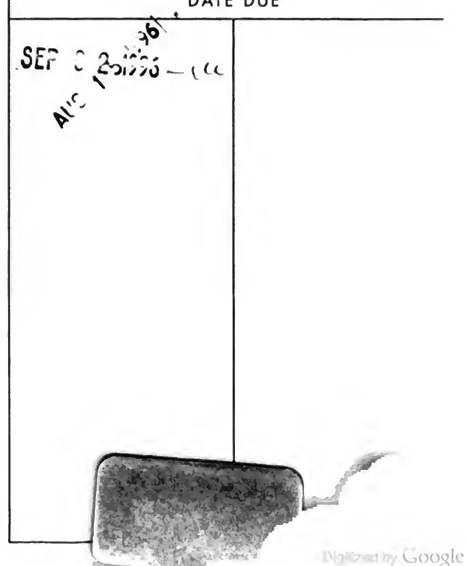
Wir sind wohl selig, doch in der Hoffnung; darum sehnen wir uns nach der Kindschaft und warten auf unsers Leibes Erlösung[1]). Das Reich Gottes ist der umfassendste Name für den Gegenstand der christlichen Hoffnung. Wie die alte Christenheit wollen und müssen auch wir bitten: „Gedenke, Herr, deiner Gemeinde, sie zu erlösen von allem Bösen und sie zu vollenden in deiner Liebe; und führe sie, die du geheiligt hast, zu Hauf von den vier Winden in dein Reich, das du ihr bereitet hast." Auch unser sehnlicher Wunsch und Bestreben muß es sein, daß wir mit Paulus[2]) sprechen lernen in gleicher Zuversicht des Glaubens: „Der Herr wird mich erlösen von allem Uebel und aushelfen zu seinem himmlischen Reiche; welchem sei Ehre von Ewigkeit zu Ewigkeit! Amen."

[1]) Röm. 8, 23. 24. vergl. Phil. 3, 20. 21. 1 Joh. 3, 2.

[2]) 2 Tim. 4, 18.




Stanford University Libraries
3 6105 005 559 062


STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES
CECIL H. GREEN LIBRARY
STANFORD, CALIFORNIA 94305-6004
(415) 723-1493
All books may be recalled after 7 days
DATE DUE

